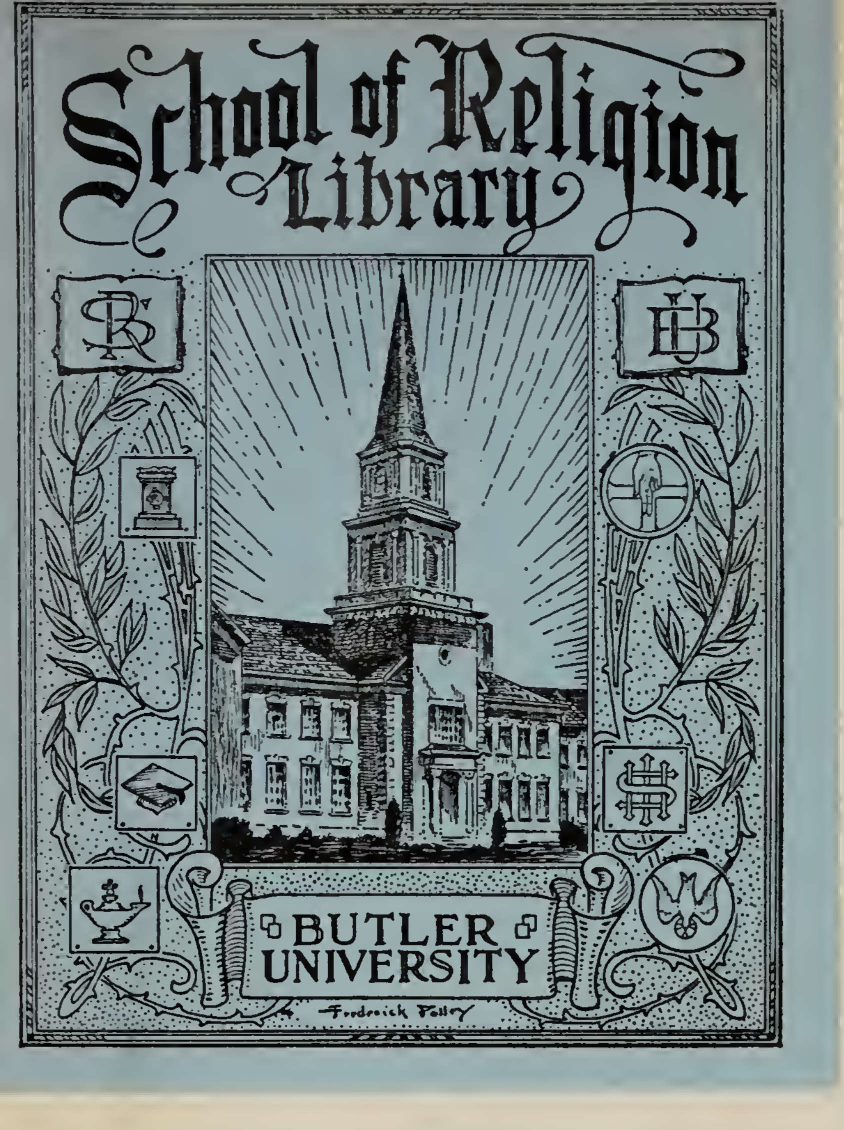
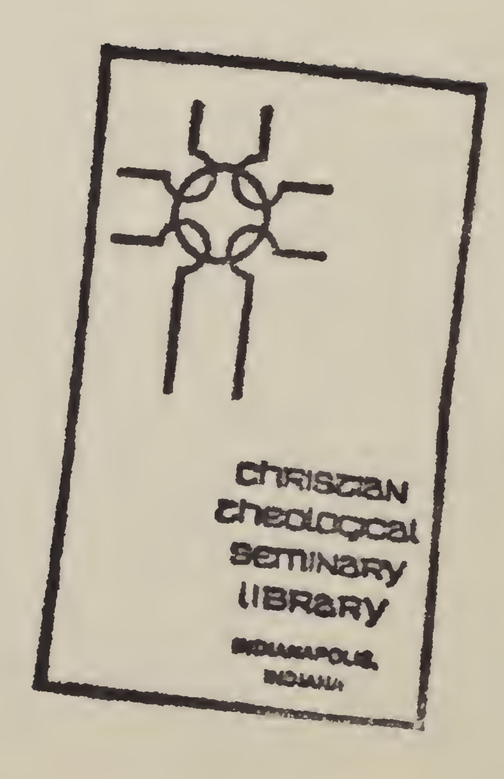
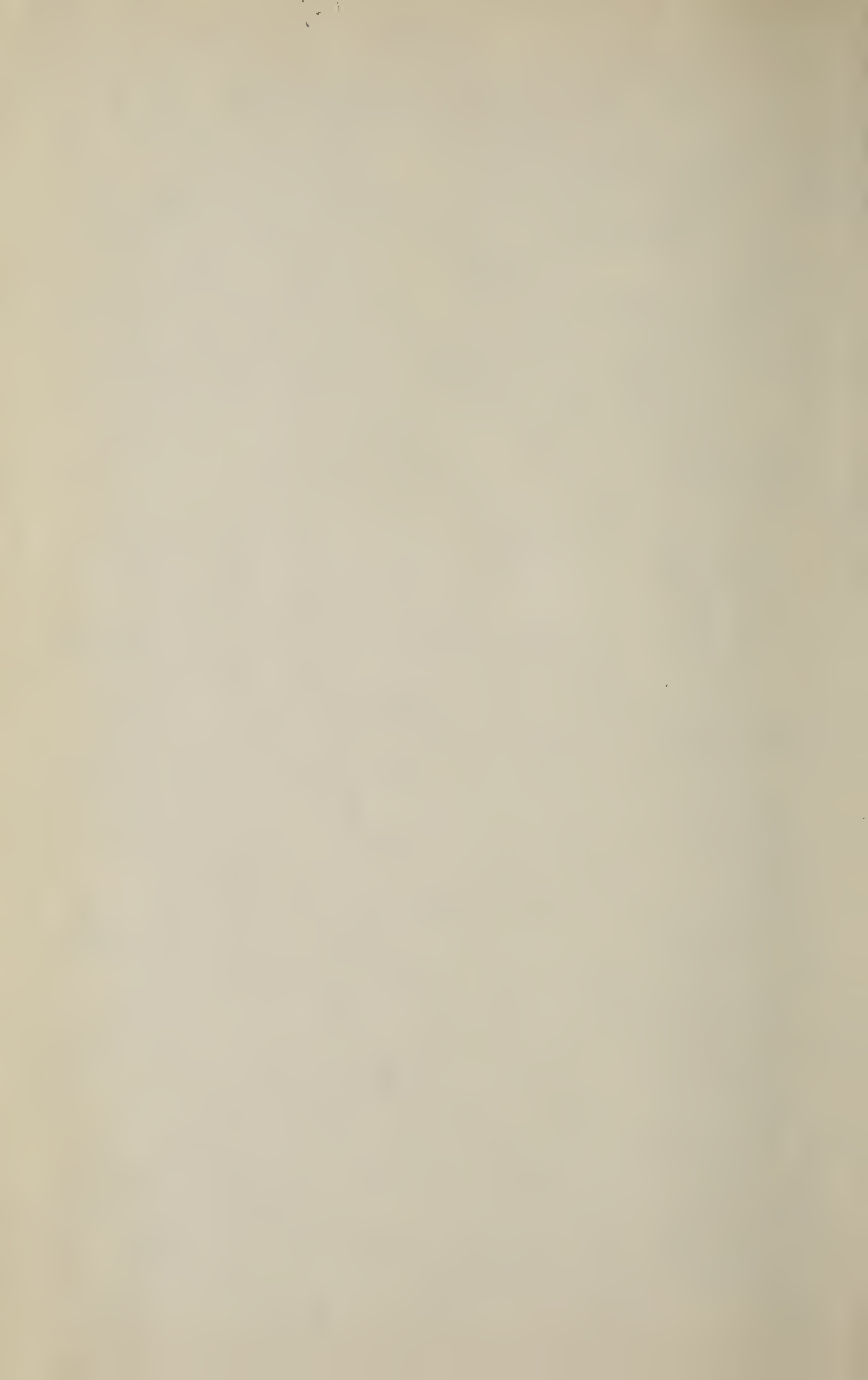



School of Religion
Library
BUTLER
UNIVERSITY


christian
theological
seminary
library
INDIANAPOLIS,
INDIANA







Leben Jesu nach den vier Evangelien.

Kurzgefaßte Erklärung.

I.

Die Zeit der Vorbereitung.

(Mt 1, 1—4, 11; Mk 1, 1—13; Lk 1, 5—4, 13; Jo 1, 1—4, 42).

Von

Joseph Sickenberger.

Erste und zweite Auflage.

Münster in Westfalen. 1915.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Inhalt zu Heft 11/12.

Imprimatur.

Monasterii, die 17. Junii 1915.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 4335.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

§ 1. Die Quellen.

Literatur [in beschränkter Auswahl]. Kommentare zu den Evangelien: A. Bisping, Exegetisches Handbuch zum NT, Bd. I 2. Aufl. (Mt) II (Mk und Lk) III (Jo), Münster i. W. 1867—1869. — P. Schanz, Commentar über das Evangelium des hl. Matthäus. Freiburg i. Br. 1879; über . . . Markus, Freiburg i. Br. 1881; über . . . Lukas, Tübingen 1883; über . . . Johannes, Tübingen 1885. — Cursus Scripturae Sacrae: J. Knabenbauer S. J., Commentarius in quatuor s. Evangelia. 4 Bde. 2. Aufl. Paris 1903—1906. — Fr. X. Pölzl, Kurzgef. Commentar zu den 4 hl. Evv: zum Ev des Mt, 2. Aufl. 1900; zum Ev des Mk, 1893; zum Ev des Lk, 2. Aufl. besorgt von Th. Innitzer 1912; zum Ev des Jo, 3. Aufl. 1914; Kurzgef. Kommentar zur Leidens- und Verklärungsgeschichte Jesu Christi, 2. Aufl. 1913; Graz und Wien. — Kritisch-exegetischer Kommentar über das NT begr. von H. A. W. Meyer: B. Weiß, Das Mt-Ev. 10. Aufl. 1910, Die Evv des Mk und Lk, 9. Aufl. 1901, Das Ev des Jo, 9. Aufl. 1902, Göttingen. — Kommentar zum NT herausgeg. von Th. Zahn: Th. Zahn, Das Ev des Mt, 3. Aufl. 1910; G. Wohlenberg, Das Ev. des Mk 1910; Th. Zahn, Das Ev des Lk 1913, Das Ev des Jo, 3. Aufl. 1912, Leipzig. — Hand-Commentar zum NT: H. J. Holtzmann, Die Synoptiker, 3. Aufl. 1901, H. J. Holtzmann, Ev, Briefe und Offb. des Jo, 3. Aufl. besorgt von W. Bauer 1908, Tübingen. — Handbuch zum NT herausgeg. von H. Lietzmann: E. Klostermann (unter Mitwirkung von H. Greßmann) Mt 1909, Mk 1907; W. Bauer, Jo 1912, Tübingen. — Darstellungen des Lebens Jesu: J. Grimm, Das Leben Jesu, 7 Bde. Regensburg 1876—1899; Bd. VII vervollständigt von J. Zahn, der auch Bd. IV—VII in 2. Aufl. 1897—1905 und Bd. I in 3. Aufl. 1906 bearbeitete. — B. Weiß, Das Leben Jesu, 4. Aufl. Stuttgart und Berlin 1902. — W. Beyschlag, Das Leben Jesu, 2 Bde. 4. Aufl. Halle 1902 f. — A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913. — Zu einzelnen Evangelien: F. Tillmann, Das Johannesevangelium, Berlin 1914. — Über Personen, die mit dem Leben Jesu verknüpft sind: Th. Innitzer, Johannes der Täufer. Wien 1908. — A. Schäfer, Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift. Münster i. W. 1900. — Über die ntl Zeitgeschichte: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Bd. I 3. und 4. Aufl. Leipzig 1901, Bd. II 4. Aufl. 1907, Band III 4. Aufl. 1909. Dazu ein Register 3. Aufl. 1909. — J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte. 2 Bände Regensburg 1910.

Abkürzungen (außer denen der Biblischen Bücher):

Ev	= Evangelium	+	= und die synoptischen Parallelen
Evv	= Evangelien	>	= und die Matthäusparallele
Syn	= Synoptiker	∧	= und die Markusparallele
syn	= synoptisch	<	= und die Lukasparallele

Die Quellen für eine Darstellung des Lebens Jesu bilden die zum Neuen Testament gehörigen vier Evangelien des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Was andere christliche Überlieferungen und heidnische Christuszeugnisse an glaubwürdigen Nachrichten enthalten, geht über das Jesusbild der Evangelien nicht hinaus. Die Entstehungsverhältnisse dieser Evangelien, wie sie in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft untersucht werden, tun die volle Glaubwürdigkeit dieser Berichte dar. Das auf Schrift und Überlieferung gegründete katholische Glaubensbewußtsein erblickt in diesen von zwei Aposteln und zwei Apostelschülern verfaßten Schilderungen des Lebens Jesu nicht rein menschliche Urkunden, sondern erkennt an, daß die Verfasser sich bei der Niederschrift einer besonderen Hilfe Gottes (Inspiration) erfreuten, so daß Gott als auctor (Conc. Vatic.) dieser Schriften gilt.

1. Teil. Die Kindheit Jesu.

§ 2. Die Kindheitsgeschichten bei Mt und Lk.

Die beiden ersten Kapitel des Mt- und des Lk-Evangeliums erzählen die Geburt Jesu nebst vorangehenden und nachfolgenden Ereignissen. Doch berühren sich die beiden Berichte nur in einigen Hauptpunkten; im Übrigen erzählen sie verschiedene, aber einander nicht widersprechende Ereignisse. Mt scheint die wesentlichen Tatsachen als bekannt vorauszusetzen und geht deshalb über sie rasch hinweg, um der Heimführung Mariens durch Joseph und den mit dem Besuch der Magier zusammenhängenden Ereignissen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Lk hat seinem ausführlicheren Berichte durch Aufnahme der Kindheitsgeschichte des Täufers und durch Mitteilung von mehreren Hymnen ein besonderes Gepräge verliehen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß die beiden Kindheitsgeschichten in einem literarischen Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen. Wohl aber beweist der hebraisierende Stil von Lk 1 und 2, daß der Evangelist hier eine semitische Kindheitsgeschichte nacherzählt.

§ 3. Der Stammbaum Jesu.

Mt 1, 1—17; Lk 3, 23—38.

Literatur: P. Vogt S. J., Der Stammbaum Christi bei den hl. Evangelisten Matthäus und Lukas. BSt XII 3; Freiburg i. Br. 1907. J. M. Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas. BSt XV 1 und 2; Freiburg i. Br. 1910.

1 **Mt** eröffnet sein Evangelium mit einem Stammbaum Jesu. Entsprechend Gn 5, 1 (סֵפֶר תּוֹלְדֹת LXX *βίβλος γενέσεως*; vgl. auch 1 Chron 1—9 und Ruth 4, 18—22) gibt er dem einleitenden Abschnitt ebenfalls den Titel: „Buch der Abstammung“. Dem fügt er die volle Namensbezeichnung „Jesus Christus“ bei. יֵשׁוּעַ = יְהוֹשׁוּעַ kommt von der Wurzel יָשַׁע und heißt wahrscheinlich: „der Herr hilft“ oder: „Herr, hilf!“; *Χριστός* (von *χρίζειν* salben) heißt der Messias (= מָשִׁיחַ gesalbt), ist aber hier Nomen proprium. Aus der Ahnenreihe greift Mt sofort David und Abraham heraus, um Jesus gleich als Angehörigen des israelitischen Volkes und näherhin des Stammes, der die messianische Verheißung trug, zu charakterisieren.

2—6 Entsprechend diesem Titel folgt in drei Abschnitten (Abraham bis David, David bis zur Auswanderung nach Babylon, nach dieser bis Christus) der Stammbaum Christi in der Form, daß jeweils der Vater als Erzeuger seines Sohnes genannt wird. *Ἐγέννησεν* = הוֹלִיד heißt „er erzeugte“ und bedeutet die direkte oder, falls Zwischenglieder ausgefallen sind, die indirekte Vaterschaft. Zunächst hielt sich Mt genau an die Angaben des AT. Abweichend von hebräischer Praxis sind in diesem Geschlechtsregister (abgesehen von Maria) auch vier Frauen genannt und zwar drei Sünderinnen: Thamar, Rahab und die Frau des Urias, und eine Heidin, die Moabiterin Ruth. Mt wollte wohl damit auf die Sünder und Heiden rettende Tätigkeit des Messias hinweisen. Da die doch etwa 400 Jahre währende Zeit der ägyptischen Knechtschaft nur drei Generationen (Aram, Aminadab und Naasson) aufweist, müssen hier Zwischenglieder unerwähnt geblieben sein. Ebenso sind zwischen Obed, dem Sohne des Booz und der Ruth, und dem Vater Davids Jesse die (etwa vier) Jahrhunderte der Richterzeit übergangen. 6—10 In der mit David einsetzenden Königslinie sind zwischen Joram und Ozias die drei Könige Ochozias, Joas und Amasias ausgelassen. Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß ihr Ahnherr Joram Athalia, die Tochter der Götzendiener Achab und Jezabel, geheiratet hatte. So traf die Nachkommen Athalias Jahwes Fluch über das Haus des Achab (1 Kg 21, 21 f = 2 Kg 9, 8), der nach Ex 20, 5 noch das dritte und vierte Geschlecht treffen sollte. Deshalb hatte man schon in den offiziellen Königslisten durch diese erasio nominum eine damnatio memoriae dieser schlechten Könige voll-

11 f. zogen. In der Aussage: „Josias erzeugte Jechonias“ scheint ein schon in der ältesten Textüberlieferung enthaltener Auslassungsfehler vorzuliegen. Jechonias oder Joachin ist nämlich nicht der Sohn, sondern der Enkel des Josias. Auch hatte nicht er, sondern sein übergangener Vater Joakim mehrere Brüder. So paßt nur auf diesen die Angabe des Mt. Wahrscheinlich hat die Ähnlichkeit der Namen Joachin und Joakim (יְהוֹיָכִין und יְהוֹיָקִים) schon beim griechischen Übersetzer des Mt-Textes die Auslassung verschuldet. Nur durch Einfügung der Generation Joakim erreicht man, daß sowohl der zweite mit Joakim endende wie der dritte mit Jechonias beginnende Abschnitt des Stammbaums je 14 Generationen nennt, was V. 17 fordert. Die chronologische Angabe *ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος* = zur Zeit der Auswanderung nach Babylon, paßt allgemein auf die Regierung Joakims, weil damals die Angriffe Nabuchodonosors begannen. Als nach Babylon deportierter König würde dann Joachin als

13 ff. *μετὰ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος* gezeugt gelten. Mit Abiud beginnen die aus dem AT nicht mehr bekannten Vorfahren Jesu.

16 V. 16 lautet nach dem Zeugnis fast aller텍esteszeugen: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.* Die Hs *Θ* sowie einige Minuskeln (Ferrargruppe) und Übersetzungen lesen: *Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ, ᾧ μνηστευθεῖσα παρθένος Μαριὰμ ἐγέννησε Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν.* Die Tendenz, das Verhältnis zwischen Joseph und Maria genauer, nämlich als Verlöbnis, zu bestimmen, war wohl Anlaß für die Änderung. Aus dieser erklärt sich am einfachsten durch Annahme einer Dittographie des Namens Joseph die Entstehung der Lesart des Syrus Sinaiticus: „Jakob erzeugte Joseph; Joseph, mit dem die Jungfrau Maria verlobt war, erzeugte Christus“ usw. (so J. Mader BZ XI 281 f). Jedenfalls wollte der Autor dieser letzten Lesart nicht die übernatürliche Geburt Jesu leugnen, da er sie im Folgenden ausdrücklich lehrt. Für die Ursprünglichkeit der ersten Lesart spricht auch, daß Joseph nur als *ἀνήρ* Marias die gesetzliche Davidssohnschaft auf Jesus vererben konnte und daß nur dann die Anführung des Stammbaums Josephs bei Mt

17 ihre volle Bedeutung behält. Wie wichtig diese Abkunft Jesu von David für den Evangelisten ist, verrät auch sein Hinweis auf die dreimal vierzehn Generationen des Stammbaums. Die

Zahl 14 galt wahrscheinlich als davidische Zahl, weil sie die Summe des Zahlenwertes der Konsonanten im hebräischen Namen David (דוד = 4 + 6 + 4) darstellt.

Lk hat das Geschlechtsregister Jesu dem Berichte über die Taufe Jesu angehängt. Der Offenbarung der himmlischen Gottsohnschaft Jesu schließt sich die Mitteilung über seine irdische Herkunft an. Einleitend bemerkt Lk: „Jesus war, als er (zu 23-27 wirken) anfing, ungefähr 30 Jahre alt". *ὢν υἱός* = und er war der Sohn des usw. Die Josephssohnschaft war nur eine vermeintliche, d. h. sie galt nur nach außen in der Meinung der Leute (*ὡς ἐνομίζετο*). Wenn der auf *Ἰωσήφ* folgende Genetiv *τοῦ Ἡλεί* Josephs Vater nennt, so ist der lukanische Stammbaum ebenso wie der des Mt der Stammbaum Josephs. Dagegen spricht aber, daß die Ahnenreihe von Joseph aufwärts bis Zorobabel andere Namen enthält als bei Mt. Seit Julius Africanus (um 230) erklärt man diese Verschiedenheit durch die Annahme einer Leviratsehe (Dt 25, 5—10) bei den Eltern Josephs. Heli sei kinderlos gestorben und daraufhin habe sein Stiefbruder *ὁμομήτριος* — sonst müßten die Linien schon beim Großvater wieder zusammenlaufen — Jakob die Witwe geheiratet. Der aus dieser Ehe entsprossene Joseph gilt dann gesetzlich als „Sohn des Heli" — so Lk —, während sein „Erzeuger" Jakob war — so Mt. Die starken Bedenken gegen die Annahme eines noch dazu ganz außerordentlich gelagerten Ausnahmsfalles gaben neuerdings der Anschauung mehr Raum, daß der lukanische Stammbaum die Ahnen Marias, die allerdings selbst nicht genannt ist, aufzählt. Die Worte *ὡς ἐνομίζετο Ἰωσήφ* hätten dann als Parenthese zu gelten und Lk sage — freilich in ungewöhnlicher Ausdrucksweise —: Jesus war vermeintlicherweise Josephs Sohn, tatsächlich aber der Sohn des Heli. Dieser letzte sei der Vater Marias und deshalb indirekt der Erzeuger Jesu, der keinen menschlichen Vater hatte. Die zweite größere Abweichung des lukanischen Stammbaums 27-31 betrifft die Linie von Salathiel aufwärts bis David. Während Mt die Königslinie Jechonias bis Salomon nennt, heißt bei Lk der Vater Salathiels nicht Jechonias, sondern Neri und demgemäß folgen lauter unbekannte Namen bis zum Davidssohne Natham. Auch diese Differenz könnte durch die Hypothese einer Leviratsehe ausgeglichen werden. Jechonias und Neri müßten aber auch wieder nur Brüder von derselben Mutter sein.

31–38 Entsprechend seiner universalistischen Tendenz führt Lk den Stammbaum über Abraham hinaus bis zum Vater des Menschengeschlechts, dem „Gottessohne Adam“.

§ 4. Die Verheißung der Geburt Johannes des Täufers.

Lk 1, 5—25.

Lk erzählt als wunderbares Vorspiel der Geburt Jesu
5 auch die seines Vorläufers. Die Ankündigung der Geburt des letzteren vollzog sich zur Zeit der Regierung des prachtliebenden und grausamen Königs Herodes (37—4 v. Chr.), eines Idumäers, der damals über ganz Palästina herrschte, allerdings in starker Abhängigkeit von den Römern. Zacharias (זְכַרְיָה = Jahwe ist eingedenk) und seine Frau Elisabeth (אֱלִישֶׁבַע = Gott des Schwures), beide aus Aarons Geschlechte
6 f stammend, hatten trotz ihres frommen Wandels nach den „Geboten und Gerechtigkeitsforderungen des Herrn (= Jahwes)“ das nach israelitischen Vorstellungen große Unglück, kinderlos zu sein. Als hochbetagte Leute (*προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν* = בָּאִים בַּיָּמִים Gn 18, 11 u. ö.) hatten sie
8 auch keine Aussicht auf Leibeserben. Da griff Gott durch ein Wunder ein. Nach der von David getroffenen Einteilung der Priesterschaft in 24 Dienstklassen (1 Chr 24) mußte Zacharias mit der Klasse Abias, zu der er gehörte, nach Jerusalem kommen und dort eine Woche lang an den priesterlichen Funktionen sich
9 beteiligen. Dabei traf ihn eines Tages durch Los die Darbringung des täglich morgens und abends im Heiligtume des Tem-
10 f pels stattfindenden Rauchopfers. Als er zu diesem Zwecke, während das Volk in den Vorhöfen betete, in das Heiligtum eingetreten war, hatte er an dem dort befindlichen Rauchopferaltar und zwar an dessen rechter (= bevorzugter) Seite eine
12 Engelerscheinung. Die Furcht, die deshalb den Priester „befiel“,
13 nahm ihm der Engel sofort durch die frohe Kunde von der Erhörung seines Gebetes. Da wohl das eben von Zacharias verrichtete Opfergebet gemeint ist und nicht ein privates Gebet um wunderbare Gewährung von Nachkommenschaft, liegt die Erhörung in dem baldigen Bevorstehen des messianischen Heiles. Zacharias und Elisabeth sollten trotz ihres Alters noch Eltern eines Knaben werden, der schon in seinem Namen (יְהוֹחָנָן = Gott

ist gnädig) auf die gegenwärtige Gnadenzeit hinweist. Die 14
große Freude der Eltern darüber wird von vielen Menschen mit-
empfunden werden, da der verheißene Knabe eine großartige 15
Tätigkeit entfalten wird. Seine persönliche Größe, die auch vor
Gottes Augen gilt, bekundet sich auch in einem besonders aszе-
tischen Leben, wofür die Enthaltung vom Genusse des Weines
und berauschender Getränke (*σίκερα* = aram. שִׁכְרָא) ein Beweis
ist (Anspielung auf den künftigen Wüstenaufenthalt). Dazu
kommt eine besondere Begnadigung und Erleuchtung durch den
Heiligen, d. i. Gottes Geist, die schon in der frühesten Jugend
(„vom Schoße der Mutter an") einsetzt. Entsprechend diesen 16 f
persönlichen Eigenschaften wird sich die Wirksamkeit des Johan-
nes als ein erfolgreiches Bekehrungswerk an den Israeliten offen-
baren. Seine besondere Aufgabe ist ein Vorläufertum gegenüber
„dem Herrn, ihrem Gott". Was Mal 3, 23 f. von der Wieder-
kunft des Propheten Elias vor „dem großen und furchtbaren Tag"
geweissagt ist, wird von Johannes gelten. Die prophetische In-
spiration und die Kraft des Auftretens, wie sie Elias eigen war,
wird ihm zu teil und er wird die Eliasmission übernehmen, die
Gesinnung der „Väter", d. h. wohl der Patriarchen, in ihren Nach-
kommen zu wecken, den Ungehorsam der letzteren gegen Gottes
Gebot zu brechen und dafür gerechte Denkart zu verbreiten, so daß
die Vorfahren sich ihrer „Kinder" erfreuen können (vgl. B. 72 —
andere beziehen die Worte auf den Familienfrieden). Auf diese
Weise wird Israel ein für Jahwe „zugerüstetes", d. h. auf das
kommende messianische Heil vorbereitetes Volk. Zacharias aber 18
bringt trotz der Heiligkeit der Stätte, auf welcher er die Engels-
botschaft empfangen hat, dieser keinen vollen Glauben entgegen
und verlangt nach atl Vorbild (Gn 15, 8, Richt 6, 17 u. ö.) ein
Zeichen, an dem er die Wahrheit der Engelsverheißung erkennen
könne; sein und der Elisabeth hohes Alter sprächen ja gegen die
Verwirklichung des Angekündigten. Um das Unentschuldbare an 19
diesem Kleinglauben darzutun, offenbart der Engel dem Zacha-
rias seinen Namen (גַּבְרִיאֵל = Starker Gottes, Mann Gottes
— er war schon im Alten Bunde Vermittler von messianischen Weis-
sagungen; vgl. Dn 8 f.), seine hohe Stellung am Throne Gottes
und seine Mission von Gott und kündet ihm für seinen Un- 20
glauben die Strafe der Stummheit an, die bis zum Eintritt der
Verheißung währen soll.

21 f Die Strafe trat sofort ein. Zacharias hätte beim Verlassen des Heiligtumes über das Volk die Segensworte (Nm 6, 24—26) sprechen sollen. Er konnte sich aber nur mehr durch Winke verständlich machen. Das Volk hatte daraus wie aus dem auffallenden längeren Verweilen des Zacharias im Heiligtum richtig geschlossen, daß Zacharias einer Vision gewürdigt worden war.
23 Nach Ablauf der Dienstwoche kehrte Zacharias in seine Heimat-
24 f stadt (s. zu V. 39) zurück. Dort begann sich die Weissagung des Engels sofort zu erfüllen. Elisabeth, welche wahrscheinlich (schriftlich) durch Zacharias über das Vorgefallene unterrichtet wurde, empfing (*συνέλαβεν*) eine Leibesfrucht, was sie zu strenger Zurückgezogenheit wie zu einem Lobpreis Gottes, der durch sein gnädiges „Herabsehen" die „Schmach" der Kinderlosigkeit von ihr genommen hatte, veranlaßte. Diese religiöse Vorbereitung auf das Kommen des „großen" Kindes währte schon volle fünf Monate, da trat ein neues, Elisabeth ebenfalls tief berührendes wunderbares Ereignis ein.

§ 5. Die Verheißung der Geburt Jesu.

Lk 1, 26—38.

Literatur: O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung. BSt X 5; Freiburg i. Br. 1905.

26 f Derselbe „Engel" Gabriel erschien auch einer Jungfrau namens Maria. Unter den verschiedenen Deutungen dieses damals häufigen Frauennamens (z. B. bitteres Meer oder Meeres-Tropfen = stilla maris, woraus stella maris entstand, oder ihre [= eorum] Schmach) verdient besondere Beachtung die Ableitung von der hebräischen Wurzel מרי und dem Bildungssuffix am, so daß die Bedeutung: die Fette, d. h. nach orientalischen Begriffen die Schöne sich ergäbe (so O. Bardenhewer, Der Name Maria. BSt I, 1; Freiburg i. Br. 1895). Maria lebte in der südgaliläischen Stadt Nazareth (auch *Ναζαρά*, wohl נְצְרַת = die Warte) und war Davididin. Da analog der Erwähnung der Herkunft der Elisabeth (V. 5 — ähnlich 2, 36 bei der Prophetin Anna) auch für die Hauptperson dieses Abschnittes eine Angabe über ihre Herkunft zu erwarten ist, bezieht sich *ἐξ οἴκου Δαυείδ* nicht auf Joseph, der hier ganz zurücktritt, sondern auf Maria. Mit Joseph war sie verlobt, d. h. nach jüdischen Begriffen war ihre Ehe schon rechtsgültig geschlossen (אֵרוּסִין); es fehlte

nur noch die Heimführung der Braut (נִשּׂוּאִין). Der Engelsgruß 28
weist auf die besondere Begnadigung Marias durch Gott hin
(ὁ κύριος μετὰ σοῦ sc. *ἐστιν)*, was bei der Jungfrau Schrecken 29
und Nachsinnen über die Bedeutung *(ποταπός)* des Grußes ver-
anlaßte. Die folgende Aufklärung des Engels über die Natur 30f
dieser Begnadigung verkündet ihr die Empfängnis und Geburt
eines Sohnes namens Jesus (s. zu Mt 1, 1). Seine Größe 32f
bekundet sich in dem Titel „Sohn des Höchsten" (*ὕψιστος* =
עֶלְיוֹן), mit dem man sein Wesen bezeichnen wird. Als messiani-
scher Titel war er durch Ps 2, 7 u. a. dem Judentum geläufig.
Auch die Voraussage, daß dieser Knabe als Davidssohn die ewig
dauernde Davidsherrschaft antreten werde (vgl. 2 Sm 7, 12ff;
Ps. 89, 36ff) mußte in Maria die Erkenntnis wecken, daß sie
Mutter des von den Juden so sehnlichst erwarteten Messias
werden sollte. Der künftigen Verwirklichung dieser Prophezeiung 34
stand aber Marias gegenwärtiges Verhältnis zu Joseph entgegen.
Sie hatte sich zwar verlobt und damit bekundet, daß sie Ehefrau
Josephs werden wollte. Möglich ist, daß sie eine Erbtochter war
und nur deshalb sich verheiratete. Jedenfalls beweist die präsen-
tische Form ihrer Antwort *ἄνδρα οὐ γινώσκω (γινώσκειν* = יָדַע
vom geschlechtlichen Verkehr), daß Maria zugleich entschlossen war,
ihr matrimonium ratum zu keinem consummatum zu machen.
In der künftigen Gottesmutter muß man auch Frömmigkeitsideale
voraussetzen, die über die allgemein israelitischen Anschauungen
von Virginität hinausgingen. Da nun aber das Mutterwerden
mit dem Jungfraubleiben nach natürlichen Gesetzen nicht verein-
bar war, stellt sie in Demut die verwunderte Frage: „Wie kann
das (doch) geschehen?", wohl schon ahnend, daß ein wunderbares
Eingreifen Gottes hier obwalten wird. Tatsächlich erklärt ihr nun 35
auch der Engel, daß Gottes Geist und Gottes Kraft, also nicht
ein menschlicher Vater, diese Empfängnis herbeiführen werden.
Unter dem Bilde des „Überschattens", der zartesten Berührung in
der materiellen Welt (die LXX übersetzt Ex 40, 35 damit שָׁכַן,
das vom Wohnen der Jahwes Gegenwart ausdrückenden Wolke
über der Stiftshütte gebraucht ist), ist dieses „Herabkommen des
Heiligen Geistes" geschildert. Die Folge dieser direkten Einwir-
kung Gottes ist die Gottsohnschaft des zu gebärenden Kindes,
dessen Heiligkeit durch die Wahl des Neutrums besonders
betont wird. Die Auffassung: „Deshalb wird das, was geboren

werden wird, heilig heißen, (nämlich sogar) Gottes Sohn", klingt
36 gekünstelt. Ohne es erbeten zu haben, erhält Maria auch ein „Zeichen" für das Eintreten der ihr verheißenen wunderbaren Geburt. Der Engel weist sie auf ein bereits geschehenes, sechs Monate zurückliegendes Wunder hin: die alte, allgemein als unfruchtbar bekannte Elisabeth ist ebenfalls Mutter. Infolge ihrer verwandtschaftlichen Beziehung zu dieser Levitin hat Maria an der Mitteilung noch besonderes Interesse. Diese Mitteilung, wie
37 der Hinweis des Engels auf Gottes Allmacht (nach Gn 18, 14; *ῥῆμα* = דָּבָר entweder Wort oder Ding) klären Maria noch völlig über den wunderbaren Charakter der prophezeiten Geschehnisse auf
38 und als demütige und gehorsame „Dienerin" Gottes fügt sie sich in den ihr verkündeten göttlichen Willen. Man ist berechtigt, in diesen Augenblick auch das Eintreten der wunderbaren Empfängnis zu verlegen. Lk selbst vermeidet alle Reflexion und läßt nur die Tatsachenfolge reden. Darum erwähnt er nur noch das Verschwinden des Engels.

§ 6. Der Besuch Marias bei Elisabeth.

Lk 1, 39—56.

39 Die Mitteilung des Engels über Elisabeth war Maria Veranlassung, ihre alte Verwandte baldigst aufzusuchen. Sie mußte zu diesem Zwecke von Nazareth südwärts in das judäische Gebirgsland (vgl. V. 65) wandern. Die „Stadt Judas", in welcher sich Zacharias und Elisabeth aufhielten, ist alter, bis ca. 530 zurückreichender Tradition zufolge Ain Karim ($6^1/_2$ km westlich von Jerusalem). Die Priesterstädte Hebron und Jutta (fälschlich hier Juda geschrieben), auf die aber keine Traditionen hinweisen, werden ebenfalls als Geburtsstädte Johannes vorge-
40f schlagen. Der Gruß, den Maria Elisabeth entgegenruft, hat bei dieser ein nicht natürlich verursachtes Aufhüpfen der Leibesfrucht
42f und eine prophetische Erleuchtung zur Folge, die sich in lautem und begeisterten Gegengruß ausspricht. Elisabeth kennt nun das Geheimnis Marias und begrüßt sie deshalb als die mehr als die übrigen Frauen von Gott Gesegnete. Auch über die messianische Bedeutung des von Gott (besonders) gesegneten Kindes im Schoße Marias hat Elisabeth Kenntnis, da sie es ihren „Herrn" nennt und demütig auf die Ehre hinweist, die ihr

Maria als die erhabenere Mutter durch ihren Besuch erwiesen hat. Da Elisabeth wußte, daß ihr Sohn Vorläufer des Messias sein werde, konnte sie das freudige Aufhüpfen ihrer Leibesfrucht auf die Anwesenheit des Messias selbst beziehen, zumal sie göttlicher Inspiration teilhaftig war. So erklärt sie denn auch Maria ihre Kenntnis um das Geschehene und preist Maria glücklich, weil sie dem Engelsworte Glauben hinsichtlich seiner Erfüllung entgegengebracht hatte. 44 45

Maria erwidert diese prophetische Begrüßung ihrer Verwandten mit einem Hymnus (das „Magnificat"), der ebenfalls als Erguß besonderer Erleuchtung und Begeisterung gefaßt werden muß. Die Lesart einiger alter Itala-Hss (a b l) u. a. Texteszeugen für *καὶ εἶπεν Μαριάμ*: „Et ait Elisabeth" kann gegenüber dem übereinstimmenden Zeugnis des Morgenlandes (die lateinische Übersetzung der Lk-Homilien des Origenes durch Hieronymus, welche die Lesart auch erwähnt, gibt an dieser Stelle wohl eine Hinzufügung des Hieronymus wieder) und der übrigen Überlieferung kein besonderes Gewicht beanspruchen. Auch inhaltliche Kriterien erweisen Maria als die Sängerin des Magnificat (vgl. O. Bardenhewer, BSt VI 1—2, 187—200 gegen A. Harnack, Sitzungsberichte der k. preuß. Ak. d. W. 1900, 538—566 u. a.). Die geschlossene metrische Form in vier Strophen zu je vier Stichen mag dem Liede auch z. T. bei der Niederschrift gegeben worden sein, aus der es Lk direkt oder indirekt übernommen hat. 46a

1. Strophe: Maria preist (*μεγαλύνειν* = גִּדֵּל als groß erklären) freudig in ihrem Innern (*ψυχή, πνεῦμα*) Gott als ihren Retter (= Bringer des messianischen Heils), so wie Samuels Mutter Anna ihre Freude über die Geburt eines Sohnes ebenfalls in einem Canticum ausdrückte, das mit den Worten beginnt: „Mein Herz frohlockt über Jahwe . . . denn ich freute mich über dein [Gottes] Heil" (1 Sm 2, 1). Der besondere Grund der Freude Marias liegt in der Auserwählung einer armen, niedrigen (das Substantiv *ταπείνωσις* betont diese Eigenschaft noch mehr; die ganze Ausdrucksweise steht auch in Annas Gelübde 1 Sm 1, 11) Jahwedienerin zu einer so angesehenen Stellung, daß die Seligpreisung durch Elisabeth (V. 45) in der Seligpreisung durch alle künftigen Menschengenerationen ihr Echo finden wird. Diese Aussage paßt nur auf die Mutter des Gottessohnes. 46b-48

49f 2. Strophe. Die Allmacht Gottes hat sich in großartiger Weise (*μεγάλα* entspricht *μεγαλύνει*) an Maria erwiesen (vgl. Ps 71, 19; 106, 21). Aber auch seine Heiligkeit und Barmherzigkeit gegenüber den Gottesfürchtigen, die dabei tätig waren, wird von Maria gepriesen (vgl. Ps 111, 9; 103, 17).

51-53 3. Strophe. Die Wirkung dieser allmächtigen Kraftbetätigung Gottes (vgl. Ps 118, 15; Arm als Symbol der Stärke auch Ps. 89, 11) ist eine Umkehrung der rein menschlichen Verhältnisse, die in gnomischen Aoristen (*ἐποίησεν, διεσκόρπισεν* etc.) geschildert wird. Nach irdischen Maßstäben Große, nämlich Stolze, Herrscher, Reiche, werden klein, d. h. ihre Versammlungen werden zersprengt, ihr Thron geht ihnen verloren (vgl. Sir 10, 14) und ihr Reichtum schwindet dahin, während umgekehrt solche, die so arm sind, daß sie Hunger leiden müssen, materielle Güter in reichlichem Maße bekommen. Das Canticum Annae (1 Sm 2, 5) weist ebenfalls auf diesen Wechsel von Reichtum und Armut hin.

54f 4. Strophe. Den Höhepunkt dieses Eingreifens Gottes in das Dasein der Menschen stellt die Hilfe dar, die dem auserwählten, ihm dienenden Volke Israel (vgl. Is 41, 8) zuteil wird. Diese Hilfe ist aber nichts anderes als die Ausführung einer schon den Patriarchen verheißenen Barmherzigkeitstat, die dem Abraham für sich und all seinen Nachkommen gilt; *καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν* ist also Zwischensatz und *τῷ Ἀβραὰμ κτλ.* ist mit *ἐλέους* zu verbinden. Gn 17, 7 ist von diesem ewigen Bund Jahwes mit Abraham und seinen Nachkommen berichtet und z. B. Mich 7, 20 ähnlich wie hier auf ihn Bezug genommen.

56 Dieser Begrüßung zwischen den beiden begnadigten Frauen folgte ein ungefähr drei Monate, also bis zur Geburt des Johannes, währendes Beisammensein. Dann kehrt Maria nach Nazareth zurück.

§ 7. Die Geburt Johannes des Täufers.

Lk 1, 57—80.

57 Wie Gabriel es verheißen (V. 13f), gebar Elisabeth einen
58 Sohn und die Freude hierüber teilte sich auch Nachbarn und Verwandten mit. Man erkannte in dem Ereignis klar eine be-
59 sondere Begnadigung Elisabeths. Nach jüdischem Gesetze (Gn 17, 12 u. a.) mußte am neugeborenen Knaben, wenn er acht Tage alt

war, die Beschneidung vorgenommen werden. Mit dieser Zeremonie der Aufnahme in das israelitische Volk war die Namengebung verbunden. Da man dem ältesten Sohn häufig den Namen des Vaters oder des Großvaters gab, sollte das Kind Zacharias genannt werden (*ἐκάλουν* Imperf. de conatu). Doch 60f auffallender Weise verlangte Elisabeth den in ihrer Verwandtschaft nicht üblichen Namen Johannes. Sie hatte wohl von Zacharias die diesbezügliche Weisung des Engels (V. 13) erfahren. Die Entscheidung verlangte man durch Winke — also 62 war Zacharias wahrscheinlich nicht bloß stumm, sondern auch taub — vom Vater. Dieser gab aber wiederum zum Erstaunen 63 der Anwesenden dieselbe Weisung, indem er auf ein Schreibtäfelchen die Worte (*λέγων* = לֵאמֹר) schrieb: „Johannes ist (nicht: sei) sein Name“. Damit war alles, was Gabriel von Zacharias 64 verlangt hatte, erfüllt und entsprechend der Vorhersage (V. 20) wurde die Strafe der Stummheit von Zacharias genommen. Er konnte wieder sprechen und bekundete diese Fähigkeit sofort in einer Lobpreisung Gottes. Auch in der Umwohnerschaft, ja 65f im ganzen judäischen Bergland, wurde diese wunderbare Geburt des Johannes bekannt und mit Ehrfurcht besprochen und erwogen. Man schloß aus dem Geschehenen, daß Gottes besondere Fürsorge mit Johannes war (*καὶ* vor *γὰρ* verstärkend) und daß deshalb auch etwas Besonderes aus ihm werden müsse.

Die Art, wie Zacharias Gott für die Geburt seines Sohnes 67 damals dankte (vgl. V. 64), hat in einem in prophetischer Inspiration gesprochenen Canticum (dem „Benedictus“) ihren Ausdruck gefunden. Wie das Magnificat teilt sich dasselbe metrisch in Strophen zu je vier Stichen. Strophe 1—3 sprechen vom verheißenen messianischen Heil, Strophe 4 und 5 von der durch den Vorläufer eingeleiteten neuen glücklichen Periode. Sprachlich ist jeder der beiden Teile eine längere Periode.

1. Strophe. Der Lobpreis „des Herrn als des Gottes 68f Israels“ (dieselben Worte Ps 41, 14; 72, 18; 106, 48) erhält seine besondere Begründung durch die Tatsache der Erlösung (*ἐποίησεν λύτρωσιν*) des auserwählten Volkes durch Gottes gnädiges Herabsehen. Sie ist dadurch zustande gekommen, daß aus dem Stamme Davids ein „Heilshorn“, d. h. ein starker Bringer von Rettung (vgl. 1 Sm 2, 10; Ps 132, 16), also der Messias, bereits entstanden ist.

70–72 2. Strophe. Auch Zacharias hebt ähnlich wie Maria (V. 55[a]) in einem Zwischensatze die Tatsache hervor, daß das messianische Heil von den „heiligen Propheten von Urzeit an" geweissagt worden ist, geht aber sofort zu einer näheren Schilderung dieses Heils über; *σωτηρίαν* nimmt also den Begriff von *λύτρωσιν* oder *κέρας σωτηρίας* wieder auf. Negativ handelt es sich um eine Errettung vor „Feinden und Hassern" (die gleiche Verbindung 2 Sm 22, 18; Ps 18, 18; 106, 10), positiv um eine Barmherzigkeitserweisung an den Patriarchen des Volkes Israel, die also in ihren Nachkommen gesegnet werden. In dieser Gnadenerweisung liegt die Erfüllung einer von Gott eingegangenen heiligen Bundespflicht.

73–75 3. Strophe. Ja sogar eidlich (statt *ὅρκον* steht *ὅρκον*, weil durch das folgende *ὃν* attrahiert) hat sich Gott dem Abraham gegenüber verpflichtet, künftigen Segen zu spenden. Dieser Schwur ist Gn 22, 16—18 überliefert. Zacharias gibt aber nicht seinen Inhalt an, sondern die Absicht, die Gott damit bezweckte. Dem Volke sollte so die Möglichkeit gegeben werden (*τοῦ δοῦναι* abhängig von *ὅρκον*) einen äußerlich und innerlich vollkommenen Dienst Gottes zu erreichen. Kein Feind, ja auch nicht die Furcht vor solchen, soll dieses reine Leben vor Gott stören, das in heiligem und gerechten Tun dahinfließt. Zacharias bekundet durch diese Schilderung ein tiefes Verständnis für die religiöse Seite der Messiasidee.

76f 4. Strophe. Der Blick des Sehers fällt auf das neugeborene Knäblein und er erinnert sich des ihm vom Engel (V. 17) geoffenbarten messianischen Berufes des Johannes. Ein Prophetenamt wird dieser ausüben. Näherhin wird er Vorläufer Gottes sein mit der von Mal 3, 1 geweissagten Aufgabe der „Wegbereitung" für Gott. Das Ziel dieses vorbereitenden Wirkens des Johannes ist die Vermittlung (*τοῦ δοῦναι* Infinitiv des Zweckes) von Erkenntnis des messianischen Heils. Das Volk soll aus seiner Belehrung erkennen, daß es dieses Heil nur durch Sündennachlassung (die der Messias selbst bringen wird, vgl. Mt 1, 21) erlangen kann.

78f 5. Strophe. Zum Schluß nennt Zacharias das letzte Motiv auf Seiten Gottes bei der im Vorausgehenden geschilderten Heilsvermittlung. Es ist seine Barmherzigkeit (*τὰ σπλάγχνα* = רַחֲמִים Eingeweide, Herz). Sie hat ihn veranlaßt, als geistige

Sonne aufzugehen und als Licht von der Himmelshöhe in die tiefe intellektuelle und moralische Finsternis der Welt („Finsternis und Todesschatten" auch Ps 107, 10 u. 14) zu leuchten (vgl. Jo 1, 5). Dadurch wird es den Angehörigen des auserwählten Volkes möglich, den „Weg des Friedens", d. h. der Glückseligkeit zu finden (κατευθῦναι = gerade hinlenken).

Der Schilderung der Ereignisse bei der Geburt des Johannes 80 fügt Lk noch eine kurze Charakterisierung der folgenden Entwicklung des Knaben bei. Mit dem körperlichen Heranwachsen verband sich das Erstarken (vgl. V. 15) seines Geistes. Seine aszetischen Neigungen ließen ihn im reiferen Alter den Wüstenaufenthalt wählen; doch ist nicht anzunehmen, daß er sich der gleichfalls in der Wüste lebenden jüdischen Sekte der Essäer (oder Essener) anschloß. So erwartete Johannes die Zeit, da er öffentlich vor dem Volke Israel auftreten sollte.

§ 8. Die Heimführung Marias durch Joseph.

Mt 1, 18—23.

Nach Anführung des Stammbaums Jesu will Mt von 18 dessen Geburt (γένεσις) berichten, führt aber nur die Umstände aus, die Joseph veranlaßt haben, Maria, seine Braut, heimzuführen. Vor dieser Heimführung wurde nämlich die von Maria geheimgehaltene Schwangerschaft äußerlich erkennbar. In nicht ganz logischer Wortverbindung fügt Mt sofort *ἐκ πνεύματος ἁγίου* (vgl. Lk 1, 35) dem *εὑρήθη κτλ.* bei. Joseph mußte 19 daraus auf eine Treulosigkeit seiner Braut schließen und sie als Ehebrecherin betrachten (Dt 22, 23 f). Die öffentliche Anklage, die zu einer Bloßstellung und Verurteilung Marias geführt hätte, wollte er aber seiner bisher sicher sehr hochgeschätzten Braut ersparen. Er wählte den Mittelweg einer heimlichen Scheidung, sei es, daß beide ohne Formalitäten sich trennen sollten, oder, was wahrscheinlicher ist, daß Joseph den vom Gesetze vorgeschriebenen Scheidebrief (Dt 24, 1) ausstellen, aber die Schuld seiner Braut darin nicht angeben wollte, so daß das zu erwartende Kind als sein Kind gelten mußte. Eine Joseph im Traume zuteil gewordene (also 20 f nicht bloß eingebildete) Engelserscheinung belehrt Joseph in ähnlicher Weise wie Lk 1, 31 über die Maria, „seiner Frau", zuteil gewordene Empfängnis vom Hl. Geiste und die bevorstehende Geburt eines Sohnes. Auch Joseph wird der Befehl gegeben, den

Sohn Jesus zu nennen, und die Begründung der Wahl dieses Namens beigefügt. Er bedeutet Hilfe, Rettung (Ableitung von יֵשַׁע; vgl. § 3 zu Mt 1, 1). Das entspricht dem Berufe Jesu, der
22 f Israel Errettung von seiner Sündenschuld bringen wird. Dieser Ankündigung der Geburt des Heilandes aus der Jungfrau Maria fügt Mt entsprechend seiner Tendenz, auf die Erfüllung atl Prophezeiungen aufmerksam zu machen, die Bemerkung hinzu, daß der Inhalt der Engelsbotschaft schon „vom Propheten", nämlich Is 7, 14, geweissagt worden ist. Mt vertritt also, wohl nicht als erster, die messianische Auffassung des dem König Achaz von Juda versprochenen Wunderzeichens, das in der Geburt eines Sohnes aus der Jungfrau (הָעַלְמָה an sich: die junge Frau, schon in der LXX mit *ἡ παρθένος* übersetzt) bestehen wird. Der Name dieses Sohnes Emmanuel (עִמָּנוּ אֵל = mit uns ist Gott), dessen Bedeutung Mt in griechischer Übersetzung mitteilt, entspricht
24 f dem Namen Jesus. Nach dieser Zwischenbemerkung führt Mt den Bericht zu Ende, wobei aber das wichtigste Ereignis, die Geburt Jesu, in einem Nebensatz (*ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν* — die Hinzufügung von *αὐτῆς τὸν πρωτότοκον* ist Einwirkung der Parallele Lk 2, 7) erwähnt ist. Die von Joseph vollzogene Heimführung seiner Braut hätte erwarten lassen, daß damit ein *γινώσκειν* (vgl. § 5 zu Lk 1, 34) der Eheleute begonnen hätte. Darum hebt Mt ausdrücklich hervor, daß das nicht der Fall war bis zur Geburt Jesu. Die daraus gezogene Folgerung, daß nach der Geburt Jesu die Ehe zwischen Joseph und Maria vollzogen wurde, ist deshalb nicht zwingend, weil die im *ἕως*-Satze mitgeteilte Handlung nicht eine bloße Zeitbestimmung ist, sondern ein Ereignis von solcher Bedeutung, daß das Verhältnis zwischen Joseph und Maria, das von vorne herein als Verzicht auf Geschlechtsverkehr gedacht war (vgl. Lk 1, 34), überhaupt auf eine neue Grundlage gestellt wurde (*ἕως* ähnlich Mt 24, 39; Jo 9, 18). Den Eintritt Jesu in die heilige Familie betrachtete Mt als den Beginn eines heiligen, weihevollen Beisammenseins, so daß ihm die Möglichkeit, aus seinen Worten eine künftige consummatio der Ehe herauszulesen, sicher nicht zum Bewußtsein gekommen ist. Peinlich-stilistische Korrektheit mangelt übrigens dem ganzen Abschnitt.

§ 9. Die Geburt Jesu.

Lk 2, 1—7.

Literatur: R. H. Grützmacher, Die Jungfrauengeburt. BZSF II 5; Gr.-Lichterfelde 1906.

Die „Tage des Herodes", während welcher sich die Empfängnis des Johannes vollzog (1, 5), sind auch noch die allgemeine Zeitbestimmung für die 5/4 Jahre später anzusetzende Geburt Jesu. Ein sonst nicht erwähntes Edikt (δόγμα) des römischen Kaisers Augustus (30 v. Chr. bis 14 n. Chr.) verlangte eine wahrscheinlich Steuerzwecken dienende Aufzeichnung aller Angehörigen des orbis Romanus. Lk bemerkt dazu, daß diese Aufzeichnung die erste Aufzeichnung war (αὕτη ἀπογραφὴ oder αὕτη ἡ ἀπογραφὴ) und unter der Statthalterschaft (d. h. Prokonsulat) des (P. Sulpicius) Quirinius über (die römische Provinz) Syrien stattfand. Diese Statthalterschaft sowie der von ihm sofort veranstaltete Census sind auch vom jüdischen Historiker Josephus Flavius (Antiquitates XVII 13, 5; XVIII 1, 1 u. a.) erwähnt. Aber Josephus verlegt diese Ereignisse ausdrücklich nach der Absetzung des Ethnarchen Archelaus (6 n. Chr.). Die Abschätzung des Vermögens hatte zu einer großen Revolution unter der Führung des Galiläers Judas geführt, die auch Lk selbst Apg 5, 37 in die ἡμέραι τῆς ἀπογραφῆς datiert. Im Vergleich zu dieser allbekannten ἀπογραφή ist die von Lk hier erwähnte eine πρώτη. Erklärt man (z. B. mit M. J. Lagrange O. Pr., Rb N. S. VIII 60—84) dieses πρώτη nicht = die erste, sondern = προτέρα: die frühere (vgl. Jo 1, 15 u. 30), so wollte Lk durch diese chronologische Zwischenbemerkung seine Leser davor bewahren, die hier erwähnte Aufschreibung mit der berüchtigten, über 10 Jahre späteren unter Quirinius zu verwechseln. Dann könnte die Mitteilung Tertullians (Adv. Marc. IV 19), daß der Census bei Christi Geburt durch den syrischen Statthalter (C.) Sentius Saturninus (9—6 v. Chr.) angeordnet wurde, auf Richtigkeit beruhen (doch vgl. § 17 Das Geburtsdatum Jesu). Im andern Falle müßte man auch die erste ἀπογραφή in die Statthalterschaft des Quirinius verlegen, was zur weiteren Annahme drängen würde, daß Quirinius gegen Ende der Regierung des Herodes auch schon einmal Statthalter von Syrien war. Tatsächlich war aber damals (6—4 v. Chr.) des Saturninus Nachfolger P. Quintilius Varus Statthalter von Syrien und erst in den beiden

folgenden Jahren (3—2 v. Chr.), für welche aus anderen Quellen kein Statthalter von Syrien bekannt ist, könnte Quirinius zum erstenmal Statthalter von Syrien gewesen und als solcher eine Schatzung auch für Palästina angeordnet haben. Daß nach Tacitus (Annal. III 48) Quirinius ungefähr um diese Zeit einen siegreichen Krieg gegen die im Taurus wohnenden Homonadenser führte, läßt darauf schließen, daß er dies tatsächlich als Statthalter der benachbarten Provinz Syrien tat. Die Notiz des Lk, daß der Census unter der Statthalterschaft des Quirinius geschah, dürfte in diesem Falle nicht ganz genau gefaßt werden. Quirinius gälte dann als derjenige, der die schon mehrere Jahre vor seiner (ersten) Statthalterschaft begonnene Schatzung zu Ende geführt und ihr seinen Namen gegeben hat. Jedenfalls läßt sich die Unglaubwürdigkeit weder der Angaben des Lk noch der 3 des Josephus Flavius erweisen. Die bei alten Steuereinschätzungen auch sonst nachweisbare Methode, daß auswärts Weilende in ihrer Heimatstadt registriert wurden, bedeutete auf Palästina angewandt eine Konzession an das starke Zusammengehörigkeitsgefühl der jüdischen Familien und Stämme. So wanderte damals jeder Israelit von seinem jeweiligen Aufenthaltsort in die 4f Stadt, aus der er, bzw. seine Familie herstammte. Der Davidide — Lk teilt das in pleonastischer Betonung (ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς) mit — Joseph mußte demgemäß in Davids Geburtsstadt Bethlehem (בֵּית לֶחֶם = Haus des Brotes), in der Landschaft Ephrata, 8 km südlich von Jerusalem gelegen, sich aufschreiben lassen. Er nahm bei dieser „Hinaufreise" Maria, „seine Verlobte" — diese Bezeichnung paßt trotz der inzwischen erfolgten und von Mt (1, 24) berichteten Heimführung — mit, wahrscheinlich weil er sie in ihrem Zustande der Schwangerschaft nicht allein lassen 6f wollte. Hier in Bethlehem erfolgte denn das Wunder der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria. Daß Maria das Kind in Windeln gehüllt in eine Krippe legen mußte, deutet an, daß sich die Geburt in einem Stalle ereignet hat. Eine sehr alte, schon von Justin (Dial. c. Tryph. 78) und Origenes (Contra Celsum I 51) vertretene Tradition nimmt eine Höhle bei Bethlehem als diesen Stall an. Bei dieser Geburtsgrotte errichtete Kaiser Konstantin eine Basilika, auf deren Resten heute noch die Marienkirche von Bethlehem steht (vgl. H. Vincent und F. M. Abel, Bethléem. Le sanctuaire de la Nativité. Paris 1914). Lk be-

gründet auch, warum ein so armseliger Ort gewählt werden mußte: in der Herberge sei kein Platz mehr gewesen. Die ἀπογραφή hatte offenbar sehr viele Davididen nach Bethlehem gerufen. Aus der Hinzufügung von πρωτότοκον zu υἱόν (ähnlich auch einige Texteszeugen bei Mt 1, 25) ist nicht zu folgern, daß Maria nach Jesus noch weiteren Kindern das Leben gegeben hat. Da im Judentum jede Erstgeburt (s. zu V. 23) Jahwe heilig war, ist dieses Epitheton auch so durchaus begründet.

Diese von Mt und Lk ausdrücklich erzählte Jungfrauengeburt kann nicht als legendarische Dichtung, die sich aus jüdischen oder heidnischen Vorbildern entwickelt hat, erklärt werden. Dem Judentum war der Gedanke, daß der Messias aus einer Jungfrau geboren werden sollte, nicht geläufig. Die Weissagung Js 7, 14 (s. § 8 zu Mt 1, 22 f.) war zu dunkel gewesen, um diese Erwartung weiter zu begründen. Das Heidentum hatte zwar in buddhistischen, parsistischen, babylonischen, ägyptischen, griechischen und römischen Sagen zahlreiche wunderbare Geburtsgeschichten von bedeutenden Männern überliefert. Meist werden diese als Söhne einer menschlichen Mutter und eines Gottes gefeiert. Aber die Verschiedenheit dieser phantastischen Mythologie von der zarten Berichterstattung der Evangelien ist so groß, daß ein Abhängigkeitsverhältnis nicht angenommen werden kann. Die Betonung der Jungfräulichkeit und des göttlichen Schöpfungsaktes, der an Stelle der väterlichen Zeugung tritt, hat in den heidnischen Sagen keine Parallele.

§ 10. Die Verkündigung an die Hirten.

Lk 2, 8—20.

Die Kunde von der wunderbaren Geburt des „Erlösers, der da ist der Messias, der Herr“, wurde sofort auch in wunderbarer Weise verbreitet. Ein Engel teilt sie in einer von himmlischem Licht begleiteten Erscheinung Hirten mit, die auf den Feldern in der Nähe von Bethlehem Nachtwache bei ihren Herden hielten, und nannte ihnen als Erkennungszeichen den Umstand, daß das Kindlein in einer Krippe liege. Zu weiterer Bestätigung der Kunde dürfen die Hirten Augen- und Ohrenzeugen sein einer Lobpreisung Gottes durch zahlreiche Engelscharen wegen des vollzogenen Eintrittes des Erlösers in die Welt. Dieser Hymnus ist zweiteilig und spricht die Tatsache aus, daß gegen-

8—11 12 13 14

wärtig im Himmel Gott Verherrlichung zuteil wird (ἐστιν, nicht ἔστω ist zu ergänzen) und daß auf Erden unter den Menschen, welche sich des göttlichen Wohlgefallens erfreuen, d. h. begnadigt werden, der Friede, nämlich das messianische Glück, eingekehrt ist. Die Lesart εὐδοκία statt εὐδοκίας, die namentlich bei morgenländischen Zeugen viel Verbreitung gefunden hat (vielleicht unter dem Einfluß liturgischer Gebete; vgl. Apost. Konstit. VII 47, 1; VIII 13, 3), würde den Hymnus dreiteilig machen und als diesseitige Wirkung der Geburt des Messias Friede auf Erden und göttliches Wohlgefallen unter Menschen, das hieße an einigen Menschen, nennen. Die dreifache Antithese δόξα — εἰρήνη, ἐν ὑψίστοις — ἐπὶ γῆς, θεῷ — ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας würde dabei verloren gehen.

15 f Die Hirten, welche die jüdischen messianischen Erwartungen lebhaft teilten, suchten auf diese ihnen und ihrem ganzen Volke geltende Freudenbotschaft (V. 10) hin das Jesukind in der Krippe zu Bethlehem auf und überzeugten sich davon, daß das ihnen verkündete Ereignis geschehen sei (τὸ ῥῆμα τοῦτο τὸ γεγονός κτλ).
17 Sie erzählten in Bethlehem von der wunderbaren Ankündigung
18 (ῥῆμα) desselben und erregten dadurch bei allen, die ihren Be-
19 richt hörten, Erstaunen. Im Herzen Marias aber ging der Eindruck dieser Begebenheiten (ῥήματα) viel tiefer. Sie sah nun das Geheimnis, daß sie Mutter des Messias sei, offen verkündet. Ehrfurchtsvolles Nachsinnen (συμβάλλειν zusammenreimen) über Gottes Ratschlüsse war die Folge. Daß Lk auch über die Seelenstimmungen Marias Kunde hat, beweist, daß die Gottesmutter nähere oder entferntere Quelle für diese Berichte des Evangelisten
20 war. Auch bei den Hirten rief das Erlebte eine religiöse Stimmung hervor, die sich in Lobpreisungen Gottes äußerte.

§ 11. Die Beschneidung Jesu.

Lk 2, 21.

Wie von Johannes (1, 59 ff.) berichtet Lk auch von Jesus die nach dem mosaischen Gesetze am achten Tage nach der Geburt erfolgte Beschneidung und die damit verbundene Namengebung. Entsprechend der Engelsweisung (1, 31; Mt 1, 21) erhielt der Knabe den Namen Jesus. Pflichten und Rechte eines Zugehörigen zum Volke Israel wurden dadurch vom neugeborenen Gottessohne übernommen.

§ 12. Die Darstellung Jesu im Tempel.

Lk 2, 22—38.

Vierzig Tage nach seiner Geburt kam Jesus zum ersten- 22-24
mal in den Tempel nach Jerusalem. Die Veranlassung war die von Lk frei zitierte atl Gesetzesbestimmung Ex 13, 2 (und 12, ähnlich 34, 19 u. a.), wonach jede männliche Erstgeburt Eigentum Jahwes, d. h. ihm „heilig" war. Sie mußte also im Tempel als Opfer „dargebracht" (*παριστάναι*) werden. Nach Nm 18, 15 f mußte dann für eine menschliche Erstgeburt eine Auslösungssumme von 5 Sekel (= ca. 13 M.) gezahlt werden. Für Maria bestand noch ein zweiter Grund, nach Jerusalem zu kommen. Die Zeit ihrer (*αὐτῶν* begreift ungenau auch Joseph ein) Reinigung war mit diesem Tage gekommen. Nach Lv 12, 2—8 mußte Maria durch Darbringung eines Brand- und eines Sündopfers, wozu bei armen Leuten die Opferung von je einer Turteltaube (*τρυγών*) oder einer jungen Taube (*νοσσὸς περιστερῶν*) genügte (bei Reichen mußte das Brandopfer in einem Lamm bestehen), sich die levitische Reinheit wieder erwerben. Dann erst durfte sie mit ihrem Kinde den Tempel betreten.

Dabei wird der Messias in doppelter Weise prophetisch be- 25-27
grüßt. Ein gerechter und frommer Israelit namens Simeon, der im Besitze prophetischer Inspirationen war und die messianischen Erwartungen (*παράκλησις* Trost; vgl. Is 40, 1) seines Volkes lebhaft teilte, erkannte in dem von seinen „Eltern" in den Tempel hereingetragenen Kinde den „Messias des Herrn" und wußte, daß nun der Augenblick gekommen sei, dessen Erleben ihm Gott in einer früheren Offenbarung (*χρηματίζειν* Geschäfte treiben, verhandeln, mitteilen) versprochen hatte (*ἰδεῖν θάνατον* = sterben, wie Ps 89, 49; Jo 8, 51). Er nahm deshalb das Kind in seine 28
Arme und gab seiner prophetischen Erleuchtung in einem kurzen Hymnus (Canticum Simeonis) Ausdruck. Darin erklärt er 29
sein Lebensziel als erreicht: er sieht einem baldigen (*νῦν*) glücklichen (*ἐν εἰρήνῃ*) Tod entgegen. Also ist Simeon ein alter Mann. Der Tod wird dabei als Entlassung aus dem Dienstverhältnisse (*δοῦλον*) Jahwes als des Herrn (*δέσποτα*) aufgefaßt. Der 30
Grund dieses glücklichen Sterbens ist das gegenwärtige Erlebnis. Simeon durfte mit eigenen Augen den Messias schauen. Er nennt es ein Schauen des „Heiles" (*τὸ σωτήριον* = *ἡ σωτηρία*;

31 f vgl. Lk 3, 6) Jahwes. Mit weitem Blick antizipiert er die nächste Zukunft und erkennt die universale Bedeutung der Heilstat Christi. Gott „bereitete" sie (d. h. bot sie an) allen Völkern, also Heiden (*ἔθνη*) sowohl wie Juden. Auf die ersteren wirkt das Heil wie ein Licht (vgl. 1, 78 f), das ihnen „Offenbarung" bringt; die letzteren erhalten durch dieses Heil „Verherrlichung", weil aus ihrer Mitte der Messias hervorgegangen, die Religion Israels also die Vermittlung der Vollendung der Offenbarung geworden ist. *Φῶς* und *δόξαν* werden also am besten als zwei parallele Appositionen zu *τὸ σωτήριον* gefaßt. Diese von Simeon

33 bekundete Kenntnis der großen Bedeutung Jesu erregte das Erstaunen Josephs und Marias. Ein neues Glied hatte sich der Kette der mit der Geburt ihres Kindes zusammenhängenden

34 Wunder angefügt. Simeon antwortet auf dieses Erstaunen, indem er besonders Maria vorhersagte, daß auch Leiden mit dem messianischen Wirken verbunden sein werden. Jesu Wirken wird nicht bloß Glück bringen; sondern, so wie viele dadurch sich „Auferstehung" (aus dem Sündentode zu ewigem Leben) erwerben, so wird auch vielen Christus (als „Stein des Anstoßes" Js 8, 14) im Wege liegen (*κεῖται*; oder falls die zeugmatische Beziehung auf *εἰς ἀνάστασιν* vermieden werden soll: dieser ist gesetzt, d. h. bestimmt), so daß sie darüber fallen (*εἰς πτῶσιν*) und der Verdammnis preisgegeben werden. Nach einem anderen jesaianischen (11, 2) Bilde ist Christus ein allen sichtbares „Zeichen", Panier, das aber auch viele zum Widerspruch reizen wird, so daß sie seine Bedeutung nicht anerkennen.

35 Ein Ja oder Nein muß nämlich zu Christi Wirken gesprochen werden: Es ist nicht neutral, sondern drängt jedes Herz (*ἐκ πολλῶν καρδιῶν*) zu einem offenen Bekenntnis seiner Gedanken. Bevor Simeon diese Scheidung der Geister als Zweck (*ὅπως*) des Wirkens Christi angibt, prophezeit er in einer Zwischenbemerkung auch Maria schweres Leiden. Auch ihr Herz wird durch ein Schwert durchbohrt werden, wie das ihres Sohnes, d. h. sie wird an den Leiden und Verfolgungen des Messias ihren Anteil haben. Der Höhepunkt dieser Anteilnahme lag in der Teilnahme an der Kreuzigung Jesu (Jo 19, 25). Die schon von Origenes u. a. vertretene Beziehung dieser Leidensweissagung auf quälende Zweifel Marias an der Messianität ihres Sohnes entspricht nicht dem späteren Verhalten Marias.

Die zweite Person, welche die messianische Bedeutung der Stunde infolge übernatürlicher Erleuchtung erkannte, war eine ebenfalls hochbetagte 84jährige Greisin, die Prophetin Anna, Phanuels Tochter aus dem Stamme Aser. Aus ihrem früheren Leben wird mitgeteilt, daß sie sieben Jahre lang verheiratet gewesen war, dann aber als fromme Witwe (Gott) diente (*λατρεύουσα*) durch ununterbrochenen Tempelbesuch, Gebet und Fasten. Nun kommt auch sie der heiligen Familie entgegen und benutzt den Anlaß ebenfalls zu Lobpreisungen Gottes (*ἀνθομολογεῖσθαι* gegenseitig zugestehen, für empfangene Wohltat danken). Sie sprach dann auch über das Jesuskind (*περὶ αὐτοῦ*) zu solchen, in denen messianische Hoffnungen rege waren, verkündete ihnen also auch die nahe bevorstehende Erfüllung dieser Hoffnungen. *Ἰερουσαλήμ* ist als Hauptstadt Israels für das ganze Land genannt. 36f 37

§ 13. Die Huldigung der Magier.

Mt 2, 1—12.

Mt, der das Ereignis der Geburt Jesu bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt und deshalb hier (wie 1, 25) nur in einem temporalen Nebensatze mit lokaler und zeitlicher Fixierung erwähnt, übergeht wohl aus dem gleichen Grunde die von Lk berichteten Vorgänge am 8. und 40. Tage nach der Geburt und erzählt dafür ein anderes wunderbares Vorkommnis, das das Verhalten des Judentums gegenüber dem Messias von vorneherein von dem Verhalten des Heidentums ungünstig abhebt. Das Jesuskind wird von Magiern, die aus dem Orient kommen (*ἀπὸ ἀνατολῶν παρεγένοντο*), besucht. Unter *μάγοι* sind hier nicht Zauberer verstanden, sondern gelehrte, besonders in der Sternkunde und Sterndeutung erfahrene Männer, die im Orient seit alters her eine große Rolle, z. B. als Berater der Könige, spielten (vgl. Jer 39, 3; Dn 2, 2). In ihrer hier nicht näher genannten orientalischen Heimat (*ἐν τῇ ἀνατολῇ*: Persien? Arabien?) sahen sie unerwarteter Weise einen auffallenden Stern. Eine innere Stimme muß ihnen gleichzeitig die Deutung gegeben haben, daß dieser Stern auf die Geburt des von den Juden so sehnlich erwarteten Königs und Messias hinweise. Als Kenner und Freunde israelitischer Religiosität und wohl auch ihrerseits einen Weltheiland erwartend, zogen sie nach Palästina, um diesem 1f

neugeborenen Könige (τεχθεὶς βασιλεύς) zu huldigen (προσκυνῆσαι).
3 Sie erkundigten sich zuerst in der Landeshauptstadt. Natürlich erfuhr der damals regierende König Herodes von der auffallenden Frage der Magier. Da er wußte, daß die Geburt eines neuen Königs, der mit dem erwarteten Messias identisch sein mußte, den Sturz seiner eigenen Dynastie bedeutete, erschrak er über diese Nachfrage. Daß auch die Bewohner der Hauptstadt darüber in Aufregung gerieten, ist verständlich; waren doch jedenfalls wieder Gewaltmaßregeln von seiten des Tyrannen zu erwarten.
4 f Tatsächlich beschloß auch Herodes sofort bei sich die Beseitigung des neugeborenen Kindes. Dazu mußte er zunächst den Geburtsort desselben wissen. Er berief deshalb die oberste geistliche Behörde des Judentums, das Synedrium, zu einer Sitzung und erhielt von den Theologen dieser Körperschaft (ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς) die bestimmte Antwort: Bethlehem in Judäa (s. § 9
6 zu Lk 2, 4) ist der Geburtsort des erwarteten Messias. Sie legen auch die beweisende Prophetenstelle (Mich 5, 1 u. 3) vor, die Mt sehr frei wiedergibt: „Und du Bethlehem, Land von Juda (γῆ Ἰούδα ist Hinzufügung des Mt) bist keineswegs die geringste (Mich: du bist gering im Verhältnis) unter den Führern (= führenden Städten oder Geburtsstädten von führenden Persönlichkeiten; Mich: unter den Tausendschaften, d. h. Bezirken) von Juda; denn aus dir wird hervorgehen (ἐξελεύσεται = יֵצֵא von der Geburt) ein Führender (bei Mich ist das Subjekt zu ergänzen), der mein Volk Israel weiden wird" (Mich hebr: und er wird weiden mit der Kraft Jahwes; LXX: καὶ ποιμανεῖ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ ἐν ἰσχύι Κύριος; vgl. 2 Sm 5, 2). Wie Michäas hier die Geburt des erwarteten großen Herrschers aus der Davidsstadt vorhersagte, so erwartete das damalige Judentum den
7 Messias aus Bethlehem, wie auch Jo 7, 41 f beweist. Nachdem Herodes über die Ortsfrage Sicherheit hatte, galt es auch die Zeit dieser Geburt zu erkunden. Sie mußte mit dem Erscheinen des Sternes zusammenhängen. Darum ließ er sich diese von den Magiern selbst in einer geheimen Audienz — die öffentliche Aufmerksamkeit durfte sich nicht mit seinem Vorhaben befassen — mitteilen (ἀκριβοῦν genau wissen, genau in Erfahrung bringen).
8 Zugleich benutzte er die Magier als seine Kundschafter, indem er sie mit dem Auftrage, ihm das Resultat ihrer Nachforschungen nach dem Kinde mitzuteilen, nach Bethlehem entließ. Er heuchelte

ihnen dabei vor, daß er dieselbe Absicht habe, wie sie selbst und auch zu einer Huldigung nach Bethlehem kommen wolle. Als 9 f nun die Magier Jerusalem verließen und den nur etwa zwei Stunden langen, nach Süden führenden Weg nach Bethlehem einschlugen, erschien ihnen zu ihrer Überraschung und größten Freude derselbe Stern, der ihnen im Orient erschienen war, wieder und übernahm sogar die Führerrolle, indem er nicht nur „vor ihnen herzog" (προῆγεν αὐτούς), als sie von Jerusalem südwärts wanderten, sondern ihnen auch durch Stehenbleiben (ἐστάθη) über einem „Hause" (V. 11) den Aufenthaltsort Jesu angab. Diese auf natürliche Weise nicht zu erklärende Bewegung des Sternes macht es sehr unwahrscheinlich, daß die Magier durch eine seltene astronomische Erscheinung, etwa die i. J. 7 v. Chr. dreimal sich wiederholende Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn (so z. B. Fr. X. Steinmetzer, Der Stern von Bethlehem. Bibl. Zeitfr. VI 3; Münster i. W. 1913) nach Bethlehem geführt wurden. Der Evangelist berichtet vielmehr von einer wunderbaren Sternerscheinung. Im so bezeichneten 11 Hause huldigten nun die Magier dem neugeborenen Messiaskönig. Da sie in so wunderbarer Weise zu ihm geführt worden waren, hatten sie Gottes Wirken erkennen müssen, so daß ihre Huldigung religiösen Charakter hat und nicht bloß dem König, sondern dem von Gott gesandten Retter gilt. Äußerlich bekundete sich ihre Verehrung in dem Akte des Niederfallens und in der orientalischer (auch atl; vgl. Gn 43, 11 u. a.) Sitte entsprechenden Darbringung von wertvollen Geschenken. Wie nach Js 60, 6 Gold und Weihrauch von Saba (Südarabien) nach Jerusalem gebracht werden wird und nach Ps 72, 15 der von Gott begnadete König Gold aus Saba erhalten wird, so brachten auch die Magier Gold und Weihrauch (kostbares Harz) dar und dazu noch ebenfalls sehr geschätzte bittere Myrrhe (vgl. Jo 19, 39). Die den Magiern wohl noch nicht bekannte Symbolik dieser drei Gaben: das Gold der Königswürde Jesu, der Weihrauch seiner göttlichen Natur, die Myrrhe seiner dem bitteren Leiden hingegebenen menschlichen Natur, hat die christliche Exegese schon seit Irenäus beschäftigt. Nach diesem Huldigungsakte kehrten 12 die Magier wieder in ihre Heimat zurück, aber nicht mehr über Jerusalem, wo sie Herodes hätten Bericht erstatten sollen. Eine übernatürliche Belehrung (χρηματισθέντες unterrichtet worden

seiend; vgl. zu Lk 2, 26) im Traume hatte ihnen über die böse Absicht des Herodes Aufschluß gegeben.

Damit verschwinden die Gestalten der Magier aus der heiligen Geschichte. Um so mehr hat sich die Legende mit ihnen befaßt, indem sie unter dem Einfluß von Is 60, 3 und Ps 72, 11 die Verehrung der „heiligen drei Könige" Kaspar, Melchior und Balthasar verbreitete. Daß aber auch schon Mt selbst, bzw. seine Quelle unter dem Einfluß der Weissagungen Is 60, 1—6 und Ps 72, 9—15 in der Magierperikope eine Sage berichtet habe, oder daß die weitverbreitete Anschauung, bei der Geburt großer Männer müssen außerordentliche Sternerscheinungen stattfinden und große Könige müssen durch weitherkommende Gesandte besucht werden — i. J. 66 gingen Magier als Gesandte zu Nero —, die Erdichtung der Magierlegende veranlaßt habe, ist eine die Erhabenheit und Sonderheit des evangelischen Berichtes nicht genügend würdigende Annahme.

§ 14. Die Flucht nach Ägypten.

Mt 2, 13—15.

13f Um das Jesuskind vor den Nachstellungen des Königs Herodes zu retten, mußte die heilige Familie möglichst rasch aus Bethlehem fliehen. Wohl noch in der Nacht nach dem Weggang der Magier machte sie sich auf (ἐγερθείς) infolge einer wieder im Traume (wie 1, 20) empfangenen Engelsmitteilung. Das Ziel war das in etwa vierzehn Tagen erreichbare südwestliche Nachbarland Ägypten (nach späterer Tradition Heliopolis bei Memphis = On, Gn 41, 45 u. ö.). Der Aufenthalt
15 daselbst dauerte bis zum Tode des Herodes, Ende März oder Anfang April des Jahres 4 v. Chr. (= 750 u. c.). Mt, der auch dem äußeren Gang der Heilsgeschichte große Aufmerksamkeit entgegenbringt (vgl. V. 23), sieht in der Wahl Ägyptens als Zufluchtsort die buchstäbliche Erfüllung von Os 11, 1[b]. Dort spricht der Prophet von dem von Jahwe geliebten Volke Israel: weil Jahwe es als „seinen Sohn" betrachtete, rief er es aus Ägypten zurück. Diese dem moralischen Gottessohne geltende Aussage hat sich am physischen Gottessohne, nämlich Jesus, erfüllt. Das Schicksal Israels war also Vorbild des Schicksals seines Erlösers.

§ 15. Der bethlehemitische Kindermord.

Mt 2, 16—18.

Nach Jesu Flucht trat das gefürchtete Ereignis ein. Nach- 16 dem der Plan des Herodes, durch die Magier zu erfahren, welches Kind der neugeborene König sei, zu seiner großen Wut fehlgeschlagen war (ἐμπαίζειν verspotten, zum besten haben), griff er zu dem von ihm schon öfter erprobten Mittel des Massenmordes, in der Erwartung, daß damit auch das gefürchtete Kind beseitigt werde. Er ließ alle ein- und zweijährigen Knaben (ἀπὸ διετοῦς καὶ κατωτέρω: vom zweijährigen Knaben und darunter) in Bethlehem und seiner Umgebung (ὁρία αὐτῆς) ermorden. Wenn man dafür eine Einwohnerzahl von 1000 annimmt, was angesichts von 2, 6 = Mich 5, 1 nicht zu gering erscheint, mögen etwa sechzig „unschuldige Kinder" damals ihr Leben verloren haben. Die Altersgrenze von zwei Jahren hatte Herodes nach dem Zeitpunkt des Erscheinens des wunderbaren Sternes gewählt, indem er dessen Erscheinen als gleichzeitig mit der Geburt oder auch der Empfängnis des Kindes annahm und der Sicherheit halber einen größeren Zeitraum bestimmte. Daß Profanzeugnisse für dieses Vorkommnis fehlen, kann bei der großen Anzahl der Bluttaten des Herodes nicht auffallen. Wenn ähnliche Massenmorde von neugeborenen Knaben im AT (Mosesgeschichte Ex 1, 16 u. 22) oder von heidnischen Schriftstellern (z. B. Sueton, Augustus 94) überliefert werden, so ist dies kein ausreichender Grund, um die Geschichtlichkeit des von Mt berichteten Vorkommnisses zu leugnen. Mt selbst sieht in dem- 17 f selben wieder die Erfüllung einer Prophetenstelle. Die von Jeremias berichtete bitterliche Klage der Rachel, der Stammmutter der Stämme Benjamin und Ephraim, über ihre von Rama (ein ephraimitischer Ort 8 km nördlich von Jerusalem) ins Exil deportierten Nachkommen, hat sich anläßlich des Kindermordes in Bethlehem wiederholt. Da Rachels Grab auf der Straße von Jerusalem nach Bethlehem liegt (vgl. Gn 35, 19; 48, 7), lag es für den Evangelisten nahe, Rachels Trostlosigkeit auch auf die Kinder Bethlehems, „die nicht mehr sind", zu beziehen.

§ 16. Die Rückkehr nach Nazareth.

Mt 2, 19—23; Lk 2, 39—40.

19 f Nicht lange nach Verübung dieser Gewalttat starb nach dem Berichte des Mt Herodes (s. zu V. 15). Damit war für das Jesuskind die Gefahr beseitigt und die heilige Familie konnte „nach dem Lande Israel" zurückkehren. Wieder wird Joseph davon durch einen Engel im Traume unterrichtet (*τεθνήκασιν οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχήν* = Ex 4, 19). 21 f Beim Betreten Palästinas erfuhr er ferner die Art, wie die Nachfolgerschaft des Herodes geregelt worden war. Judäa war (neben Samaria) dessen Sohne Archelaus zugefallen. Der rohe Charakter dieses Ethnarchen (er war nicht König) weckte in Joseph Befürchtungen hinsichtlich der Sicherheit des Kindes. Darum wählte er als ferneren Aufenthaltsort nicht die Geburtsstadt Jesu, sondern wiederum infolge einer Traummitteilung die entferntere und von 23 Herodes Antipas beherrschte Provinz Galiläa. Dort ließ er sich in dem unbekannten Nazareth (s. § 5 zu Lk 1, 26) nieder. Die aus Lk bekannten Gründe für die Wahl dieser Stadt übergeht Mt, sie wohl als bekannt voraussetzend, um dafür den Umstand, daß Jesus „Nazoräer (= Nazarener) heißen wird", als Erfüllung prophetischer (hier der Plural *διὰ τῶν προφητῶν*) Weissagung zu erklären. Ob dabei Mt an den Gleichklang von נֵצֶר (Js 11, 1 heißt der Messias „Sproß" aus dem Stumpfe Jesses; vgl. Ez 17, 22; Zach 3, 8; 6, 12) und נָצְרִי (Nazarener) gedacht hat, oder ob er das Nazarenersein gleichbedeutend mit Niedrig-, Verachtetsein (vgl. Jo 1, 46) nahm und diesen Punkt als Gegenstand von Weissagungen (wie etwa Js 53, 2) ansah, läßt sich schwer entscheiden. Jedenfalls ist die Verbindung mit נָזִיר (= Nasiräer: Richt 13, 5 u. 7; 16, 17) sprachlich und sachlich nicht haltbar.

39 Lk verbindet diese Rückkehr der Eltern Jesu „in ihre Stadt Nazareth" zeitlich mit der Beschneidung und Darstellung Jesu („als sie allen Gesetzesbestimmungen genügt hatten"). Damit muß aber nicht eine unmittelbare Aufeinanderfolge dieser Ereignisse eingetreten sein. Die von Mt berichtete Huldigung der Magier und die gleich darauf anzusetzende Flucht nach Ägypten, sowie der Kindermord in Bethlehem können erst nach der Darstellung Jesu im Tempel erfolgt sein. Die Eltern Jesu hätten dort nicht

das Opfer der Armen dargebracht, wenn sie die wertvollen Geschenke der Magier schon besessen hätten.

Mit einer allgemeinen Bemerkung über das körperliche (ηὔξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο vgl. 1, 80) und geistige Wachstum Jesu und seiner Begnadigung durch Gott — vgl. darüber V. 52 — schließt Lk den Bericht über die früheste Lebenszeit Jesu ab. 40

§ 17. Das Geburtsdatum Jesu.

Nach Mt wie nach Lk wurde Jesus vor dem Tode des Herodes, also vor ± 1. April 4 v. Chr., geboren. Der späteste Termin dieser Geburt ist das Jahr 5 v. Chr., weil für die vor dem Tode des Herodes anzusetzenden Ereignisse (40 Tage bis zur Darstellung, Besuch der Magier, Flucht nach Ägypten, einige Zeit währender Aufenthalt daselbst) wohl ein halbes Jahr nötig ist. Den frühesten Termin gewinnt man, wenn man zu dem bei der Flucht nach Ägypten höchstens zwei Jahre betragenden Alter Jesu eine längere Zeit für den ägyptischen Aufenthalt addiert. Dann wären auch noch die Jahre 8—6 v. Chr. als Geburtsjahre in Betracht zu ziehen. Wenn aber Jesus i. J. 28/29 n. Chr. „ungefähr dreißig" Jahre alt war (vgl. § 21 und Lk 3, 1 und 23), so spricht die größere Wahrscheinlichkeit für das spätere Datum, also das Jahr 5 v. Chr. = 749 u. c.

Der Geburtstag ist uns nicht mehr bekannt. Die durch die Einführung des Weihnachtsfestes (4. Jahrh.) erfolgte Verlegung auf den 25. Dezember, wo die Heiden den sol invictus feierten, beruht auf der alten Annahme (Julius Africanus, Hippolyt), daß der 25. März (Frühlingsäquinoktium) Tag der Weltschöpfung und der Empfängnis Jesu sei.

§ 18. Der zwölfjährige Jesus im Tempel.

Lk 2, 41—52.

Als gesetzestreuer Israelit besuchte Joseph jährlich am Paschafeste den Tempel in Jerusalem, wie schon Ex 23, 17 es gebot. Maria war zwar nicht dazu verpflichtet, begleitete ihn aber wohl stets. Nach den Vorschriften der Mischna (Chagiga I 1) waren auch die Knaben schon im frühen Alter verpflichtet, mit ihren Vätern nach Jerusalem zu gehen. Jesus wird wohl dieser Weisung ebenfalls entsprochen haben. In dem schon reiferen Alter von zwölf Jahren fand er bei einem solchen Paschabesuch 41 42

Gelegenheit, sein Innenleben auch weiteren Kreisen zu offen-
43 baren. Er war nach Ablauf der für den Aufenthalt in Jeru-
salem vorgeschriebenen Zeit (mindestens 3 Tage) nicht mit seinen
Eltern zurückgereist, sondern in Jerusalem, wohl meist im Tempel,
44 zurückgeblieben. Joseph und Maria konnten das erst merken,
als am Abend des ersten Reisetages das Nachtquartier erreicht
war und sich herausstellte, daß Jesus auch nicht nachfolgenden
Pilgergruppen, unter denen „Verwandte und Bekannte" der
45 heiligen Familie waren, sich angeschlossen hatte. So kehrten die
erschreckten Eltern am zweiten Tage wieder nach Jerusalem zurück
und fragten bei allen ihnen begegnenden Karawanen vergeblich
46 f nach ihrem Kinde. Erst der dritte Tag ließ sie dasselbe im
Tempel zu Jerusalem finden und zwar in einer überraschenden
Situation. In einer der die Tempelvorhöfe umgebenden Hallen
saß der zwölfjährige Knabe mit jüdischen Gesetzeslehrern zu-
sammen. Er hatte deren Vorträgen über religiöse Probleme
zugehört und durch seine ein tiefes Verständnis bekundenden
Fragen und Antworten die Lehrer und die Umstehenden in
48 großes Erstaunen versetzt. Auch seine Eltern waren über diese
Art des Wiederfindens freudig erschrocken. Ihrer früheren Angst
gab Maria in der Frage, warum er seinem Vater und ihr
49 solchen Schmerz bereitet habe, Ausdruck. Die anscheinende
Verletzung der Pietät gegen seine Eltern klärt ihnen Jesu Ant-
wort — das früheste seiner in den Evv überlieferten Worte —
auf als die Erfüllung der höheren Pflicht „in dem, was seines
Vaters ist", d. h. in seinem Hause, im Tempel, zu weilen. Da-
50 mit deutete er seine einzigartige Gottsohnschaft an. Aber einem
vollen Verständnis seiner Offenbarung und dessen, was daraus
folgt, begegnete Jesus nicht einmal bei seinen Eltern. Es
handelte sich beim Vorgange im Tempel auch nur um eine
außerordentliche Durchbrechung des gewohnten Verhältnisses
51 Jesu zu seinen Eltern. In der Folgezeit, während des Aufent-
halts in Nazareth, war dieses Verhältnis wie bisher ein Sich-
unterordnen Jesu. Maria aber vergaß solch' wunderbare Er-
eignisse (ῥήματα) keineswegs, sondern erwog sie bei sich, um sich
ein tieferes Verständnis der Bedeutung ihres Sohnes zu er-
52 werben (vgl. V. 19). Auch von Jesus selbst behauptet Lk weiter
(vgl. V. 40) inneren (ἐν τῇ σοφίᾳ) und äußeren (ἡλικίᾳ: an
Lebensalter oder an Körpergröße) Fortschritt (προέκοπτεν). Man

wird der Ausdrucksweise des Evangelisten nicht gerecht, wenn man das Fortschreiten an Weisheit nur als ein scheinbares auffaßt. Mit einer wahren menschlichen Natur ist ein Fortschreiten in der durch die Sinnenerfahrung und Mitteilung vermittelten Erkenntnis (scientia acquisita) von selbst gegeben. Die höheren Erkenntnisarten, die Jesus als Gottessohn zu Gebote standen (*πάντες θησαυροὶ σοφίας καὶ γνώσεως* Kol 2, 3) und die er in seinem späteren Leben auch bekundete (z. B. Jo 1, 48; Lk 5, 22; 22, 21), werden von Lk nicht in Abrede gestellt. Dieses Heranwachsen Jesu zu seinem künftigen Wirken steigerte auch das Wohlgefallen (*χάρις*), mit dem der himmlische Vater auf seinen menschgewordenen Sohn herabsah. Aber auch die Menschen, die Jesus kennen lernten, waren ihm in steigendem Maße zugetan. Den Augen der Öffentlichkeit blieb aber sein Leben in Nazareth verborgen.

§19. Die Fleischwerdung des Wortes nach dem Johannesprolog. Jo 1, 1—18.

Literatur: A. Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwickelung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. 2 Bde., Leipzig 1896/99. — K. Weiß, Der Prolog des hl. Johannes. Eine Apologie in Antithesen. Straßb. theol. Studien III 2/3; Freiburg i. Br. 1899. — K. Meyer, Der Prolog des Johannesevangeliums, Leipzig 1902.

Der Apostel Johannes eröffnet sein Evangelium mit einer tiefsinnigen Betrachtung über die Bedeutung der Person Jesu Christi und seiner Offenbarung, von der er im Folgenden erzählen will. Eine freie Metrik (Strophengliederung, Versabteilung, Parallelismen, kettenartige Anknüpfungen durch Wiederholung des letzten Begriffes) zeichnet den Prolog auch formell aus. In dieser Weise erklärt der Apostel: Schon vor seiner Geburt existierte Jesus als „das Wort“ (*ὁ λόγος*; im gleichen Sinne 1 Jo 1, 1 und Apk 19, 13). Damit gebrauchte Johannes einen Begriff, der der griechischen Philosophie seit alter Zeit (Heraklit und Anaxagoras) geläufig war und im Stoizismus eine große Rolle spielte. In pantheistischer und materialisierender Weise nannte man die in der Welt erkennbare Vernunft Logos und betrachtete diesen als die Weltseele. Der jüdische Philosoph Philo in Alexandrien gelangte durch Verbindung von platonischen und stoischen Spekulationen mit atl Lehren ebenfalls zu einer Logoslehre, die aber der Abgeschlossenheit und Eindeutigkeit (namentlich

in der Frage, ob der Logos eine Person ist) entbehrt. Als Weltenbildner und Erleuchter der Menschen hat nach dieser Lehre der seinerseits von Gott geschaffene Logos gewirkt. Schon Philo stand unter dem Einflusse der Weisheitslehre des AT, die in stark durchgeführten Personifikationen von dem ewigen Wirken der göttlichen *σοφία* (z. B. Weish 7, 21 ff; Prov 8, 22 ff; Sir 24, 1—22) und der Kraft des göttlichen Wortes (z. B. Weish 18, 14 ff) sprach. Dementsprechend personifizierte auch die mit dem Urchristentum ungefähr gleichzeitige jüdische Theologie das göttliche Wort (מֵימְרָא; vgl. die Targumim des Onkelos und des Jonathan Ben Uziel). Daß die in das 1. Jahrhundert zurückreichenden Vorstufen des synkretistischen Gnostizismus gleichfalls durch Logosspekulationen die Kluft zwischen Gott und der Welt ausfüllten, darf ebenfalls angenommen werden. So traf der in Kleinasien wirkende Johannes bei seiner geistigen Umwelt überall Spuren eines Logosglaubens, und es lag deshalb für ihn sehr nahe, hier anzuknüpfen und dem dort nur falsch oder halb erfaßten Logosbegriffe den wahren christlichen entgegenzustellen und Jesus Christus als das im Fleische erschienene Wort zu erklären. Daß das menschliche Wort Ausdruck einer vorher gedachten Wahrheit ist (*λόγος ἐνδιάθετος* — *λόγος προφορικός*), machte dieses Bild geeignet für die Anwendung auf Jesu vorzeitliches und zeitliches Wirken (*λόγος ἄσαρκος* — *λόγος ἔνσαρκος*).

I. Das Wort als Gott, Schöpfer und Erleuchter.

1 Vom Wesen dieses „Wortes" sagt nun Johannes, daß es „im Anfange war", d. h. vor jeglicher Schöpfung existierte, daß es in Beziehung zu (*πρὸς*) Gott stand, ja daß es selbst „Gott war", lehrt also seine Ewigkeit, Persönlichkeit und Göttlichkeit.
2 Zusammenfassend fügt der Apostel noch bei, daß diese Beziehung des Wortes zu Gott nicht etwa eine in der Zeit gewordene, sondern eine uranfängliche war. Die Imperfekta dieser Wesensschilderung erklären sich dadurch, daß sie Eigenschaften des *λόγος*
3 *ἄσαρκος* schildern. Die Beziehung des Wortes zum Universum der geschaffenen Dinge (*πάντα*) ist die, daß die Geschöpfe ausnahmslos durch das Wort ihr Dasein erhalten haben, was der Evangelist in einem Parallelismus antitheticus (positiv und
4 negativ) hervorhebt. Innerhalb der Schöpfung bot das Wor tspeziell den Menschen intellektuelle Belehrung und Stärkung: das Wort

„war das Licht der Menschen“ (vgl. Jo 9, 5), d. h. es vermittelte ihnen natürlich und übernatürlich göttliche Offenbarungen. Eine solche religiös belebende Tätigkeit konnte das Wort entfalten, weil „in ihm Leben war“ (die Koordination des Satzes wird also am besten in kausale Subordination aufgelöst), d. h. weil es eine lebendige göttliche Persönlichkeit war, der alles, was Tod und Verfall heißt, fern war. Die Verbindung *ὃ γέγονεν(,)ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν* würde von dem Leben der Geschöpfe sprechen. Dann könnte aber dieses Leben nicht im Folgenden als Licht der Menschen geschildert sein. Diese Betrachtung über den *λόγος ἄσαρκος* 5 schließt Johannes ab, indem er des negativen Erfolges gedenkt, den die erleuchtende Tätigkeit des Wortes bei den Menschen hatte: Das Licht leuchtet (das Präsens *φαίνει*, weil ein allgemeines Urteil ausgesprochen wird) zwar den in der Finsternis des Unglaubens und der Schlechtigkeit befindlichen Menschen, aber (*καὶ*) diese bösen Menschen ließen sich nicht erleuchten, sie haben die himmlischen Lichtstrahlen nicht in sich aufgenommen (*καταλαμβάνειν* nicht unterdrücken, sondern erfassen, behalten). Das vollzog sich in definitiver Weise (beachte den Aorist *κατέλαβεν*) in der Zurückweisung der Person Jesu Christi, die im Kreuzigungsakt ihren Höhepunkt hatte.

II. Johannes als Zeuge für das Wort.

Eine neue Gedankenreihe (Strophe) knüpft der Apostel Johan- 6 nes an das Auftreten (*ἐγένετο*) des Johannes des Täufers an. Da er selbst früher Schüler dieses „Größten unter den vom Weibe Geborenen“ (Mt 11, 11) war und in ihm den letzten „Propheten“ (vgl. Lk 1, 76) erkennen mußte, lag es für ihn nahe, auf die 7 Bedeutung dieses „Zeugnisses“ des Täufers (vgl. V. 19) für Christus als dem in der Welt scheinenden Lichte oder — was dasselbe ist — dem in der Welt erschienenen Worte (*λόγος ἔνσαρκος*) von vornherein aufmerksam zu machen. Der Evangelist sah im Täufer die Verbindung von Altem und Neuem Testament. Das Täuferzeugnis hatte nur den Zweck bei „allen“, die es direkt oder indirekt hörten, den Glauben an das Evangelium Christi zu wecken. Der Täufer wies also über sich hinaus 8 und war nicht etwa selbst das Licht. Diese letztere Tatsache betont der Apostel, um eine Überschätzung des Täufers fernzuhalten, wie sie noch zur Zeit des Urchristentums in den Kreisen der Johannesjünger (vgl. Apg 18, 26 und 19, 3) üblich war.

III. Das Kommen des Wortes in die Welt.

9 Nicht etwa der Chronologie der Ereignisse folgend, sondern die sich steigernden Grade in der Liebestätigkeit des Wortes gegenüber den Menschen betrachtend gewinnt der Apostel einen wichtigen Gedankenfortschritt dadurch, daß er von dem in die Welt Kommen des „wahren", d. h. echten, seiner Aufgabe vollkommen entsprechenden Lichtes des Wortes, für das der Täufer zeugte, sprechen kann. Es sandte seine Strahlen nicht aus der Ferne in den dunklen Weltenraum, sondern trat selbst in diesen Raum ein, um von da aus alle Menschen zu erleuchten. Die Konstruktion des Satzes ist also: *ἦν τὸ φῶς ἐρχόμενον* = *τὸ φῶς ἐλήλυθεν*, näherhin = das Licht war derart, daß es kam (*ἐρχόμενον* = *ἐληλυθότα* auch 2 Jo 7), eine auch sonst nicht seltene periphrastische Ausdrucksweise und Stellung (vgl. z. B. Jo 2, 6; 18, 18; Mk 2, 18; 15, 26; Lk 2, 33; Jak 3, 15). Von diesem „Gekommensein des Lichtes in die Welt" spricht Johannes auch später an zwei Stellen (3, 19; 12, 46), die Reflexionen von ihm selbst enthalten. Die durch die Vulgataübersetzung eingebürgerte Beziehung „omnem hominem venientem in hunc mundum" würde einen schwer zu erklärenden Pleonasmus enthalten und wesentlich wieder in den Gedankengang von V. 5 zurückkehren (vgl. J. Sickenberger, Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar in München, III. Reihe Nr. 1, 275—294).

10 f Angesichts der in diesem Kommen des Lichtes bezeugten Liebe legt sich der Evangelist wiederum wie V. 5 die Frage des Erfolges vor und wiederum muß er negatives Verhalten beklagen. Er tut es in echt hebräischer Art, indem er für seine Schilderung einen Parallelismus (V. 10 und 11) wählt: Die Welt hat das Wort (*αὐτὸν* = *τὸν λόγον*, das logische Objekt statt *τὸ φῶς*) nicht in seinem Wesen erkannt, obwohl (also wieder wie V. 4 Koordination statt Subordination) es in der Welt war (*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* kettenartige Wiederaufnahme von *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον*), ja sogar, wie V. 3 sagte, Schöpfer dieser Welt war. Es war also nur sein Eigentum (*τὰ ἴδια*), das das Wort betreten hat, und trotzdem wurde es von den ihm gehörenden Menschen (*οἱ ἴδιοι*) nicht aufgenommen. Wahrscheinlich hat Johannes bei den Ausdrücken *τὰ ἴδια* — *οἱ ἴδιοι* noch spezieller an das Gott und dem Logos angehörende und besonders geleitete israelitische Volk gedacht, das seiner Majorität nach Christus zurückgewiesen hat.

Erfreuliche Ausnahmen gab es freilich. Menschen von überall her 12
(ὅσοι Israeliten und Heiden) nahmen das gekommene Wort auf
(ἔλαβον = παρέλαβον), ohne Bild gesprochen: „sie glaubten an
seinen Namen", d. h. an die Person, die durch diesen Namen
bezeichnet wurde, an ihr Wesen und Wirken. Ihnen hat Gottes
Gnade einen herrlichen Lohn gegeben. Sie bekamen die Macht
(ἐξουσία), durch den Glaubensakt in ein so enges Verhältnis zu
Gott zu treten, daß es eine Gotteskindschaft (ein von Johannes
bevorzugter Ausdruck, vgl. 1 Jo 3, 1 f) heißen kann. Wie ent- 13
steht diese Gotteskindschaft? Es ist ein geistiges „Geborenwerden
aus Gott" (οἵ grammatikalisch zu πιστεύουσιν, logisch zu τέκνα
gehörig): Gott allein schafft sich in seiner Gnade solche Kinder.
Im Gegensatz zu jüdischer Auffassung, wonach eine solche enge
Beziehung zu Gott abhängig ist von der Zugehörigkeit zum
Volke Israel, betont Johannes, daß die natürlichen Faktoren bei
der Zeugung von Menschen (αἵματα Blutbestandteile, θέλημα
σαρκὸς sinnliche Begierde, θέλημα ἀνδρὸς Zeugungswille des
Mannes) bei der Geburt von Gotteskindern keine Rolle spielen.
Die nur selten bezeugte Lesart: qui — natus est (b, Irenäus,
Tertullian) würde zwar die jungfräuliche Geburt Christi stark
betonen, aber anderseits doketischen Folgerungen (οὐκ ἐξ αἱμάτων)
Raum geben und der Aussage des V. 14 vorgreifen.

IV. Menschwerdung und Offenbarung des Wortes.

Das von den Menschen zurückgewiesene und nur teilweise 14
angenommene Kommen des Wortes in die Welt ist näherhin
(καὶ) eine Fleischwerdung (σὰρξ ἐγένετο vgl. 1 Jo 4, 2; 1 Tim
3, 16), d. h. die Annahme einer wahren menschlichen Natur.
Zweifellos will Johannes damit Doketen zurückweisen: οἱ μὴ
ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί (2 Jo 7).
Als Mensch weilte und wirkte das Wort längere Zeit unter den
Menschen (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Das hatte herrliche Folgen und
Wirkungen, die Johannes in den Schlußversen (14b—18) näher
beleuchtet. Der Apostel selbst zählt sich zu den Glücklichen, die
Augenzeugen dieses Wirkens gewesen sind (ἐθεασάμεθα). Was
sie da geschaut haben, läßt sich kurz als δόξα, als Herrlichkeit
und Majestät bezeichnen (vgl. Jo 11, 40). Es war die „Herr-
lichkeit wie des Eingeborenen", d. h. nicht die diesem eigene
Herrlichkeit selbst (vgl. Jo 17, 5), sondern ein irdischen Augen
erkennbares Abbild derselben. Das Wort heißt hier μονογενής

entsprechend der Offenbarung, die Jesus selbst über sein Sohnesverhältnis zum himmlischen Vater gegeben hat. *Παρὰ θεοῦ* bezieht man am besten auf *δόξαν* = die von Gott seinem eingeborenen Sohne während dessen Wohnens auf Erden gegebene Herrlichkeit, die sich in dessen Lehren und Taten offenbarte. Das Wort selbst oder seine Herrlichkeit (*πλήρης* ist indeklinabel gebraucht) wird schließlich vom Apostel als eine Fülle von „Gnade und Wahrheit" (vgl. Ex 34, 6 u. ö.) bezeichnet, weil dadurch den Menschen übernatürliche Stärkung und Belehrung zu teil wurde.

15 Wie der Evangelist und seinesgleichen Augenzeuge des fleischgewordenen Wortes waren, so ist auch Johannes der Täufer Zeuge für dasselbe (*μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ*). Als Beweis führt der Evangelist die feierliche (*κέκραγεν*) Berufung des Täufers auf ein früheres Prophetenwort von ihm selbst an, dieselbe, die er V. 30 in historischem Zusammenhange bringt. Die Identität zwischen der vor dem Täufer erschienenen Person Jesu (*οὗτος*) mit der Person des prophezeiten Kommenden, d. h. des Messias, hatte der erleuchtete Blick des Täufers erkannt und zugleich die dadurch bedingte Veränderung in seinem eigenen Auftreten. Als Vorläufer hatte er „dem hinter ihm Kommenden" voranzugehen; so bald aber dieser auftritt, muß der Täufer ihm den Vortritt (*ἔμπροσθέν μου* lokal, wie auch sonst gewöhnlich) überlassen, und selbst in den Hintergrund treten (vgl. 3, 30: *ἐκεῖνον δεῖ αὐξάνειν, ἐμὲ δὲ ἐλαττοῦσθαι*). Der Grund liegt in dem den Täufer unendlich überragenden Wesen Jesu. Dieser „war früher" (*πρῶτος* = *πρότερος*) als der Täufer. Der letztere Hinweis des Täufers auf Jesu Präexistenz, die gerade in diesem z. T. an Johannesjünger gerichteten Prologe nicht als Fälschung des Evangelisten erklärt werden kann, macht es unmöglich, *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* im temporalen Sinne = er ist früher als ich geworden, zu nehmen, da sonst eine Tautologie entstünde. Auch die Deutung auf ein zeitlich früheres Auftreten des Wortes in der Welt (etwa in atl Zeit) würde die Beziehung des Täuferzeugnisses auf das Auftreten des menschgewordenen Wortes, die es hier haben muß, nicht berücksichtigen. *Γέγονεν* bezieht sich vielmehr auf Jesu Wirken in der Welt und ist demgemäß prophetisches Perfekt.

16 Das Zeugnis des Evangelisten Johannes (V. 14ᵇ) und des Täufers Johannes (V. 15) wurde ermöglicht durch die überreiche Gnadenfülle, die das fleischgewordene Wort vermittelte (*πλήρωμα*

bezieht sich auf πλήρης χάριτος); also ὅτι = das geschah, weil. Eine direkte kausale Verknüpfung mit V. 14[b]: wir sahen seine gnadenvolle Herrlichkeit, weil usw, würde V. 15 unnötig zu einer hier zu ignorierenden Parenthese herabdrücken und kritischen Gewaltakten, wie Streichung des Verses 15 oder einer Erklärung als Glosse zu V. 6—8, Vorschub leisten. Seine Erfahrung und die von seinesgleichen zusammenfassend erklärt sich also der Evangelist als Empfänger einer stets fortschreitenden Reihe von sich gegenseitig ablösenden (ἀντὶ) Gnadenerweisungen von seiten des ewigen Wortes. Eine neue Heilsvermittlung war also ein- 17 getreten. Die bisherige Art, wonach die Menschen durch Gehorsam gegen das jüdische Gesetz gerecht zu werden hofften, wurde durch die Gnadenordnung abgelöst. In Vers 17 begründet demnach der Apostel, warum er auf Gnadenempfang so großen Wert legt. Das atl Gesetz konnte nicht die Kraft der Gnade haben. Es hatte bloß einen menschlichen Vermittler (Moses), während die Gnade und Wahrheit (V. 14), an die sich die Gläubigen halten, „durch Jesus Christus“ ihr Dasein erhalten hat (γέγονεν im Gegensatz zu ἐδόθη). Man würde erwarten, es hieße διὰ τοῦ λόγου oder ähnlich. Aber der Evangelist zieht nun stillschweigend die Konsequenz seiner Aussage: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο und nennt das fleischgewordene Wort bei seinem menschlichen Namen. Daß 18 er damit den höchsten Namen genannt und dem durch Christus vermittelten Gnaden- und Wahrheitsbesitz den höchsten Wert zugeschrieben hat, ergibt sich aus den Darlegungen des Prologes von selbst, wird aber zum Schlusse noch eigens hervorgehoben. Jesus Christus war das einzige Wesen, das im Stande war Gnade und Wahrheit den Menschen zu offenbaren (ἐξηγήσατο), Denn er allein besaß die Voraussetzung dafür, nämlich eine solch genaue Kenntnis des Wesens und Wirkens Gottes, daß es ein Schauen (ἑώρακεν) Gottes genannt werden kann. Sein enges Verhältnis zu Gott Vater, das bildlich ein an seinem Busen (εἰς τὸν κόλπον = ἐν τῷ κόλπῳ) Liegen heißt, ermöglichte es ihm, eine Gotteserkenntnis mitzuteilen, die kein Mensch, auch nicht der atl Gesetzgeber Moses haben konnte (vgl. Ex 33, 22 f). Um die Göttlichkeit Christi zum Schlusse, wie zum Anfang zu betonen, bezeichnet ihn der Apostel mit dem Ausdruck μονογενὴς (vgl. V. 14) θεός, nennt ihn also wieder, wie 1[c], Gott, unterscheidet aber wieder vom Vater einen einzigen Sohn desselben. Die lectio

facilior ὁ μονογενὴς υἱός hat das Zeugnis wertvoller Codices (א*BC*L) und alter Zitate (Valentinianer, Irenäus, Klemens, Origenes u. a.) gegen sich; sie scheint sich dadurch eingebürgert zu haben, daß eine ungewöhnliche Ausdrucksweise durch eine der trinitarischen Spekulation geläufige Formel ersetzt wurde.

2. Teil. Die unmittelbare Vorbereitung.

§ 20. Die Quellen.

Zu den bisher fließenden Quellen tritt nunmehr der zweite Evangelist Markus, dessen Berichte mit wenigen Ausnahmen das erzählen, was auch in den beiden anderen Synoptikern Mt und Lk oder in einem von ihnen steht. Dabei eignet sich meistens die Art seiner Berichterstattung, um als Grundlage für die Erklärung zu dienen und die Abweichungen des ersten und dritten Evangeliums von hier aus zu beobachten. In den Mt und Lk gemeinsamen Abschnitten — meist Redestücken — mag dem ersteren die Führung überlassen sein.

§ 21. Das Auftreten Johannes des Täufers.

Mt 3, 1—6; Mk 1, 1—6; Lk 3, 1—6.

Für Mk 1 ist das Auftreten des Täufers „Anfang des Evangeliums, das von Jesus Christus handelt". Mt und Lk sind genötigt, durch eine zeitliche Angabe das Verhältnis zu dem im Vorausgehenden Erzählten zu bestimmen. Während Mt 1 ganz allgemein auf die Tage, da Jesus in Nazareth weilte, hinweist, beginnt Lk 1 f mit einer sechsfachen chronologischen Bestimmung. Danach trat der Täufer auf „im 15. Jahre der Regierung des Kaisers Tiberius", also in dem mit dem 19. August 781 u. c. = 28 n. Chr. beginnenden Jahre, oder, falls nach syrischer Zählungsweise, das erste Regierungsjahr des Tiberius die Zeit vom 29. August 14 bis zum 1. Oktober 14 war, schon in der Zeit vom 1. Oktober 27 bis 1. Oktober 28 n. Chr. Eine im Interesse einer völligen Harmonierung mit Lk 3, 23 versuchte Rechnung der Regierungsjahre des Tiberius von der Zeit ab, als er Mitregent des Augustus wurde (11 oder 12 n. Chr.), ist für chronologische Angaben unerweisbar und auch nicht nötig, da Jesus i. J. 28/29 nur wenig über 32 Jahre alt gewesen zu sein braucht (vgl. § 17), also noch „ungefähr 30 Jahre alt"

war, wie Lk 3, 23 es verlangt. Nach der Erwähnung des römischen Imperators nennt Lk die politischen Herrscher, welche damals in Palästina regierten. Die Hauptprovinz Judäa war (nebst Samaria) nach der Absetzung des Ethnarchen Archelaus i. J. n. Chr. (vgl. § 16 zu Mt 2, 22) direkt in römische Verwaltung genommen worden. Römische procuratores, deren fünfter der hier erwähnte Pontius Pilatus (26—36 n. Chr.), nach Philo ein gewalttätiger, grausamer und bestechlicher Mann, war, waren die *ἡγεμονεύοντες* des Landes. Die nördliche Provinz Galiläa gehörte (nebst Peräa) seit dem Tode Herodes I. zum Gebiete seines Sohnes Herodes Antipas, der vom J. 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. als „Vierfürst" (*τετρααρχῶν*) regierte und durch Prachtliebe, Ausschweifung und Hinterlistigkeit (vgl. Lk 13, 32) charakterisiert ist. Ein tüchtiger Regent war hingegen der hier ebenfalls erwähnte „Vierfürst von Ituräa und trachonitischem Lande" (4 v. Chr. bis 34 n. Chr.), also von vorwiegend heidnischen Gebieten im Nordosten und Osten von Galiläa. Über einen Teil des alten ituräischen Landes, nämlich das nach der Hauptstadt Abila (am Ostabhange des Antilibanon) benannte Abilene, herrschte ebenfalls als Tetrarch ein sonst nicht bekannter Lysanias. Bei seiner Erwähnung hat also der Evangelist keine Verwechslung mit dem von Antonius auf Anstiften der Cleopatra i. J. 36 v. Chr. mit dem Tode bestraften Ituräerkönig Lysanias begangen, sondern ein Land mit seinem letzten Regenten erwähnt, das später als *Λυσανίου τετραρχία* (Josephus Flavius) den beiden Herodes Agrippa von den römischen Kaisern zuerkannt wurde. Den weltlichen Regenten fügt Lk 2 zum Schlusse die geistlichen bei, indem er die Hohenpriester Annas (חָנָן) und Kaiphas (der volle Name: Joseph Kajaphas) erwähnt. Der damals regierende Hohepriester war Kaiphas, der etwa von 18 bis 36 n. Chr., also auch während der ganzen Regierungszeit des Pontius Pilatus diese Würde innehatte. Da aber auch sein Schwiegervater Annas, der von 6—15 n. Chr. Hoherpriester gewesen war und diesen Titel nach seiner Absetzung beibehielt, damals noch großen Einfluß besaß, nannte ihn Lk an erster Stelle, ohne dadurch der falschen Anschauung Raum zu geben, es habe zwei regierende Hohepriester gegeben, wie in Rom zwei Konsuln.

In diese Zeit fällt das öffentliche Auftreten „Johannes des Täufers" (Mt 1), „des Zacharias Sohn" (Lk 2) „in der Wüste

von Judäa" (vgl. Lk 1, 80), d. h. in der Wildnis, welche die östlichen Teile dieser Provinz bis zum Jordan und Toten Meere umfaßte. Es geschah nach Lk 2 infolge direkten göttlichen Auftrages (*ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ* = Jer 1, 1 f). Nach Lk 3 suchte der Täufer verschiedene nahe am Jordan gelegene Gegenden (*πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*) auf und begann dort mit seiner Predigt. Es war zunächst ein Bußruf: *μετανοεῖτε* = bekehrt euch! Die besondere Begründung war der Hinweis auf die Nähe des „Himmelreiches". Damit enthielt schon die Predigt des Täufers einen in der Lehre Jesu häufig verwendeten Begriff. *ἡ βασιλεία οὐρανῶν* (so immer Mt = מַלְכוּת שָׁמַיִם, aram. מַלְכוּתָא דִשְׁמַיָּא) oder *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (so die übrigen Evv) bezeichnete für die damaligen Juden die Summe des messianischen Heils. Die alte Theokratie, nach der Gott selbst König seines auserwählten Volkes ist, soll wiederhergestellt und eine ewig dauernde Herrschaft errichtet werden (vgl. Js 60, 2 f; Dn 3, 33; 4, 31; Ps 21, 29 u. a.). Dem jüdischen, aber auch allgemein religiösen Bedürfnis, innere Gesinnungen in äußeren Zeremonien zu bekunden, trug auch Johannes Rechnung, indem er zum Empfang einer Taufe, d. h. dem Vollzug einer Untertauchung in Wasser, aufforderte. Das Wasserbad sollte die innere Reinigung symbolisieren. Durch die Bekehrung im Hinblick auf das kommende Heil, also verbunden mit dem Glauben an den Messias, konnte von Gott Sündenvergebung erlangt werden. Deshalb nennen Mk 4 und Lk 3 die Johannestaufe: *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.

Dieser Bußruf in der Wüste entsprach (*καθώς* Mk 2), wie alle Syn eine Selbstbezeichnung des Täufers (vgl. Jo 1, 23) wiedergebend hervorheben, einer jesajanischen Weissagung von der messianischen Zeit. Js 40, 3 hatte von „der Stimme eines Rufenden in der Wüste" gesprochen, die dem im Exil befindlichen Volke die Erlösung verkündet. Jahwe will zu seinem Volke kommen und deshalb sollen zu seinem Einzuge die Wege hergerichtet und alle Hindernisse, die sich beim Beschreiten dieser Wege ergeben könnten, beseitigt, d. h. diese Pfade „zu geraden gemacht" werden. Die Übertragung dieses Bildes auf den geistigen Empfang des Messias durch Beseitigung alles Sündhaften ergab sich von selbst, aber Lk 5 f hat sie noch eindringlicher eingeschärft, indem er auch noch Js 40, 5 u. 6 nach der

LXX beifügte, wo das Bild der Beseitigung von Wegehindernissen (Schluchten, Berge und Hügel, Umwege, rauhe Wege) noch näher ausgeführt und das Erleben des messianischen Heiles durch die Menschen (πᾶσα σάρξ; τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ ist Zusatz der LXX gegenüber dem hebräischen Text; vgl. Lk 2, 30) geweissagt wird. Mk 2 setzt der jesajanischen Weissagung noch eine ebenfalls vom Wegbereiten für Jahwe sprechende Weissagung aus Mal 3, 1 voran, dieselbe, die nach Mt 11, 10 und Lk 7, 27 Jesus selbst auf Johannes den Täufer angewendet hatte. Alle drei Syn ändern dabei den Mal-Text „vor meinem Antlitz" in „vor deinem Antlitz" und sprechen demgemäß vom Wege eines von Gott Angeredeten (d. i. des Messias) statt vom Wege Gottes selbst. Da aber dieses Kommen (wahrscheinlich entsprechend Mal 3, 1 b) vom Messias erwartet wurde, ist die Differenz keine sachliche. Auffallender Weise ist aber bei Mk das Mal-Zitat mit dem folgenden Js-Zitat in eines zusammengefaßt mit der Einleitungsformel: „wie beim Propheten Jesajas geschrieben steht". Will man nicht annehmen, daß Jesajas als der bedeutendere Prophet allein genannt wurde, so ließe sich das Mal-Zitat als alte nach den synoptischen Parallelen gebildete Glosse, die in den Text eindrang, auffassen.

Mt 4 und Mk 6 schildern auch Kleidung und Nahrung des Täufers. Beides war möglichst ärmlich. Ein Gewand, dessen Stoff aus Kamelhaaren gewebt war und das durch einen ledernen Gürtel zusammengehalten wurde (ähnlich wie bei Elias nach 2 Kg 1, 8), kleidete ihn und Heuschrecken, von denen mehrere Arten in gedörrtem Zustand von den Juden gegessen wurden (vgl. Lv 11, 22), sowie Honig aus Felslöchern und Baumhöhlen diente ihm als Nahrung. So verstärkte also die strenge Lebensweise des Bußpredigers den Eindruck seiner Worte. Deren Erfolg war, wie Mt 5 f und Mk 5 angeben, groß. Die Bewohner der zunächst gelegenen Gebiete (Jerusalem, Judäa und die am Jordan gelegenen Gegenden) empfingen scharenweise die Bußtaufe durch Untertauchung in den Fluten des Jordan. Ihre Bekehrung äußerte sich dabei noch in einem reuigen Sündenbekenntnis.

§ 22. Die Predigt des Täufers.

Mt 3, 7—12; Mk 1, 7—8; Lk 3, 7—20.

Die Syn fügen der allgemeinen Schilderung des Auftretens des Täufers Einzelheiten aus seinen Ermahnungen an und zeigen

dadurch, wie er einerseits jüdischer Unbußfertigkeit und sittlichem Verfall entgegenarbeitete, anderseits auf den kommenden Messias hinwies. Während Mk nur die letztere Ankündigung berichtet, führt Lk auch die übrigen Punkte aus, z. T. mit Mt eng zusammengehend, z. T. Sondergut bietend. Mt 7 allein hebt hervor, daß die jüdische Zuhörerschaft aus vielen Pharisäern und Sadduzäern bestand. Es waren dies die beiden seit der Makkabäerzeit bestehenden großen Parteien des Judentums. Die Pharisäer waren auf genaueste Beobachtung des Gesetzes und seiner Traditionen bedacht und streng national und volkstümlich gesinnt (פְּרוּשִׁים = Separatisten). Die Sadduzäer dachten laxer und liberaler und leugneten z. B. die Unsterblichkeit (ihr Name leitet sich wohl von den Sadokiten, den Nachkommen des zu Davids und Salomons Zeit lebenden Hohenpriesters Sadok und ihren Anhängern ab). Politisch waren die Sadduzäer, zu denen meist die Hohenpriester und Aristokraten zählten, den fremden Einflüssen mehr zugänglich als die Pharisäer. Beide aber erfüllte das stolze jüdische Bewußtsein, dem auserwählten Volke anzugehören. Gerade gegen die damit zusammenhängende Selbstzufriedenheit und Sicherheit kämpft der Täufer aufs schärfste an. Ihre Heuchelei und ihr alle wahre und aufrichtige Gesinnung vergiftendes Treiben veranlaßt ihn zu dem Schimpfwort: Natternbrut. Es sei Wahn, wenn sie sich eingeben (ὑποδεικνύναι) ließen, das göttliche Strafgericht werde sie nicht treffen. Nur eine vollständige innere Bekehrung und ein dementsprechendes künftiges Handeln (καρποὶ ἄξιοι) können sie in der Folgezeit retten. Die Berufung auf ihre Abrahamskindschaft, die sie als Israeliten besitzen, sei wertlos, da es der göttlichen Allmacht möglich wäre, Abrahamskinder, d. h. Menschen, die deren Vorzüge besitzen, aus leblosen Steinen, wie sie in der Wüste umherliegen (τούτων), zu schaffen. Um so mehr — das deutet Johannes damit an — wird es Gott möglich sein, andere Menschen, also Heiden, in sein Volk aufzunehmen. Der Ernst der gegenwärtigen Zeit, die den letzten entscheidenden Augenblick darstellt, wird vom Täufer in einem Gleichnis geschildert. Wer auch jetzt noch unbußfertig bleibt, gleicht einem zu fällenden Baume. Der Moment des Niederhauens steht unmittelbar bevor: „schon ist (wirklich: καὶ Lk 9) die Axt unten bei der Wurzel angelegt“. Es braucht nur noch zum Schlage ausgeholt zu werden und der unfrucht-

bare Baum wird getroffen, sinkt um und kann nur mehr als Brennholz Verwendung finden (vgl. Mt 7, 19). Die Anwendung auf die Verdammung der Unbußfertigen ergibt sich von selbst.

Lk 10—14 allein berichtet noch, wie der Täufer durch Einzelermahnungen die Übung der Nächstenliebe als Frucht der Bekehrung einschärfte. Die Volksscharen werden auf ihre Anfrage hin aufgefordert, in Kleidung und Nahrung ihren Überfluß den Notleidenden zu geben (zwei Untergewänder zu besitzen, war in solchen Fällen Überfluß). Die „Zöllner", d. h. die Pächter der an Straßen, Brücken, Grenzen usw. zu erhebenden Abgaben, welche sich durch ihre ungerechten Mehrforderungen allgemein verhaßt gemacht hatten, werden ermahnt, nicht mehr als ihre Tarifsätze bestimmen, beizutreiben (*πράσσειν*). Soldaten, die in Friedenszeiten besonders Polizeidiensten oblagen, wird eingeschärft, die bei ihnen häufig vorkommenden Vergehen der ungerechten Beunruhigung und Bedrückung (*διασείειν*), verleumderischer Denuntiationen (*συκοφαντεῖν*) und der Unzufriedenheit mit dem eigenen Sold (*ὀψώνιον*) zu meiden. Die Predigt des Täufers war also bis zu den vom Judentum verachteten Ständen — Soldatendienst taten meist Heiden — gedrungen und hatte auch dort Eindruck gemacht.

Die positive Aufgabe des Täufers bestand in der nun auch von Mk 7 f erwähnten Predigt vom kommenden Messias. Das war um so mehr notwendig, als das eindrucksvolle Auftreten des Johannes, wie Lk 15 allein bemerkt, bei seinen Zuhörern die in Anbetracht der damals hochgespannten messianischen Erwartungen sehr verständliche Vermutung erweckte, er selbst sei der Christus, d. h. der Messias. Demgegenüber erklärt Johannes: „Der Messias kommt erst nach mir. Er überragt mich derart, daß ich nicht einmal fähig (*ἱκανός*) bin, ihm die niedrigsten Sklavendienste zu leisten: nach Mk 7 uud Lk 16 den Sandalenriemen niedergebückt (Mk) aufzulösen, nach Mt 11 die Sandalen herbeizubringen und fortzutragen. Der größeren Kraft des Kommenden (*ἰσχυρότερος*) entspricht auch die unendlich größere Kraft seines Wirkens. Was ich spende, ist ein äußeres Wasserbad mit symbolischer Bedeutung, die innere Umkehr erwecken kann (*εἰς μετάνοιαν* Mt 11), was aber der Messias wirkt, kann zwar auch bildlich als eine Taufe bezeichnet werden, aber es ist ein Eintauchen in die geistige Wesensfülle des Hl. Geistes, also eine Mittei-

lung dieses göttlichen Geistes an die vom Messias Begnadeten". Da diese Geistestaufe ein Eindringen in den Getauften bedeutet, kann sie bildlich im Gegensatz zur Wassertaufe eine Feuertaufe genannt werden. Deshalb haben Mt 11 und Lk 16 den erklärenden Zusatz: *καὶ πυρί*, d. h. in dem wie Feuer wirkenden Heiligen Geiste. Die ebenfalls passende Beziehung der Feuertaufe auf das Gericht des Messias über die Unbußfertigen würde gut zum folgenden Schlußvers der Johannespredigt bei Mt 12 und Lk 17 überleiten, wo der kommende Messias allegorisch als Landmann geschildert wird, der auf der festgetretenen Tenne draußen auf dem Felde schon die Scheidung von Korn (*σῖτος* Weizen) und Spreu (*ἄχυρον*) dadurch vollzieht, daß er beides zusammen mit der Wurfschaufel (*πτύον*) gegen den Wind wirft. Das Korn führt dann der Messias in seine Scheuer ein, d. h. die sich Bekehrenden führt er an den Ort der Seligkeit, die Spreu verbrennt er in unauslöschlichem Feuer, d. h. die Unbußfertigen kommen an den Ort ewiger Verdammnis. Wie das Gleichnis vom unfruchtbaren Baum lehrt auch dieses Bild die bald eintretende endgiltige Scheidung der Geister durch den kommenden Messias.

Lk 18 hebt noch hervor, daß die von ihm mitgeteilten Gedanken aus der messianischen Freudenbotschaft des Täufers — er hatte am meisten mitgeteilt — keineswegs die einzigen Züge aus dieser Predigt waren (eine Ergänzung liefert uns Jo), und erwähnt V. 19 f jetzt schon die von den andern Syn erst später (Mt 14, 3 f; Mk 6 17 f) erzählte Gefangennahme des Täufers durch den Tetrarchen Herodes Antipas (s. Lk 3, 1). Sie war erfolgt, weil Johannes dem Herodes die Verheiratung mit Herodias, der Frau seines im Privatleben befindlichen Bruders Philippus, also einen doppelten Ehebruch (Herodes war mit der Tochter des Araberkönigs Aretas verheiratet gewesen), und andere Schandtaten zum Vorwurf machte (*ἐλέγχειν*). Die Einkerkerung erfolgte nach Josephus Flavius (Ant. XVIII, 5, 2) in Machärus, einer Bergfestung östlich vom Toten Meere.

§ 23. Die Taufe Jesu.

Mt 3, 13—17; Mk 1, 9—11; Lk 3, 21—22.

In die Zeit der Tauftätigkeit des Johannes fällt auch der Empfang dieser messianischen Vorbereitungszeremonie durch Jesus,

der ebenfalls wie viele seiner Landsleute seine Heimat verlassen hatte und zu Johannes an den Jordan gewandert war. Dieser muß ihn nach Mt 14 als den Messias erkannt haben (vgl. § 25 zu Jo 1, 32). Konnte er ja schon aus Berichten seiner Eltern (vgl. Lk 1, 43) von der Geburt Jesu und seiner Bedeutung Kenntnis haben. Die Folge ist die Weigerung des Johannes, Jesus, dem Größeren und Heiligeren, die Taufe, die wesentlich Bußtaufe war, zu spenden, indem er bekennt, daß umgekehrt er selbst das Bedürfnis habe, von seiten Jesu eine Taufe, wohl die Geistestaufe, zu empfangen. Doch gehorcht Johannes dem Befehle Jesu, ihn gegenwärtig gewähren zu lassen (*ἀφιέναι* ablassen von jemand) und fügt sich dessen Begründung, sie sollten geziemender Weise alles was in Gottes Augen gut und gerecht ist (*πᾶσαν δικαιοσύνην*) erfüllen. Da die Taufe ein von Gott gewollter (Lk 3, 2) Vorbereitungsakt auf die messianische Zeit war, hat sie auch der Messias selbst durch den Täufer im Jordanflusse an sich vollziehen lassen (*ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου* Mk 9).

Unmittelbar (*εὐθύς* Mt 16; Mk 10) nach dem Taufakt erhält Jesus, der noch am Flußufer stand und betete (Lk 21), eine besondere Mitteilung des Hl. Geistes (*πνεῦμα θεοῦ* Mt 16 *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* Lk 22). Dieselbe vollzog sich in sichtbarer Weise. Das menschliche Auge (auch des Täufers nach Jo 1, 32) gewahrte eine Öffnung in dem die Erde umgebenden Wolkenhimmel und sah daraus eine Taube auf Jesus herabschweben. Der Hl. Geist hüllte sich also in die Gestalt des im Alten Bunde oft verwendeten reinen Opfertieres. Gleichzeitig erklärt der himmlische Vater in vernehmbaren Worten Jesus als seinen geliebten Sohn, an dem er sein Wohlgefallen (vgl. Lk 2, 14) gefunden habe. Wie nach Ps 2, 7 Jahwe zum Messiaskönige spricht: „Mein Sohn bist du; heute habe ich dich gezeugt" (der Lk-Text in Cod D und alten Italahss ist dieser Ps-Stelle angeglichen worden; vgl. J. Fischer, Weidenauer Studien III 125—180), so offenbart er auch hier die wesenhafte Beziehung Christi zu Gott und führt ihn zugleich in sein messianisches Amt ein, nachdem in der Zeit der Vorbereitung das Wachstum Christi „an Gnade vor Gott" (Lk 2, 52) vom göttlichen Wohlgefallen begleitet war. Der Vorgang kann also als messianische Weihe bezeichnet werden.

§ 24. Die Versuchungen Jesu.

Mt 4, 1—11; Mk 1, 12—13; Lk 4, 1—13.

Die Herabkunft des Hl. Geistes auf Jesus bewirkt in ihm, daß er sofort (*εὐϑύς* Mk 12) nach der Taufe einen besonderen Kampf mit dem Teufel (*ὁ διάβολος* Mt Lk = der Verleumder; *ὁ σατανᾶς* Mk u. Mt 10, hebr. שָׂטָן aram. סָטָנָא = der Widersacher), dem Feinde Gottes und Urheber des Bösen, aufnimmt. Jesus soll von ihm versucht, d. h. zum Bösen gereizt werden, und begibt sich in die vom Jordantal ansteigende Wüste (*ἀνήχϑη* Mt 1), in welcher er vierzig Tage und Nächte (die Zahl 40 spielt im AT wiederholt bei ernsten Zeiten eine Rolle: z. B. Gn 7, 12; Ex 24, 18; Nm 32, 13; Jon 3, 4) vollständigem Fasten (Lk 2) oblag. Die empfangene „Geistesfülle“ (Lk 1) wird dies unmittelbar bewirkt haben. Nach Ablauf dieser Zeit verlangte die leibliche Natur ihre Rechte, indem ein quälendes Hungergefühl Jesus peinigte.

Dies nahm Satan zum Anlaß der ersten Versuchung, von der Mt und Lk berichten. Danach forderte er wohl in einer Erscheinung (*προσελϑών* Mt 3) Jesus auf, sich durch ein Wunder, das er wirken könne, falls er wirklich Gottes Sohn sei, zu helfen; die Verwandlung eines der herumliegenden Steine (Mt: mehrerer Steine) in Brot kann ihn vor dem Hungertode retten. Das hätte für Jesus bedeutet, sich den Leiden des Erdenlebens durch göttliche Allmachtmittel zu entziehen (vgl. Mt 26, 53). Hierin wäre aber ein Ungehorsam gegen die Pläne des himmlischen Vaters gelegen gewesen und deshalb antwortet Jesus mit einer Schriftstelle aus Dt 8, 3, die besagt, daß nicht leibliche Nahrung (Brot), sondern die Erfüllung eines jeglichen göttlichen Gebotes (*ῥῆμα* wie in der LXX) die Grundlage (*ἐπί*) des wahren menschlichen Lebens ist. Lk gibt die positive Aussage der Dt-Stelle nicht wieder.

Die zweite Versuchung bei Mt — bei Lk die dritte — hat „die Tempelzinne“ (*πτερύγιον* Flügelchen) der „heiligen Stadt“ (Mt) Jerusalem zum Schauplatz; wahrscheinlich war es auf einer der Anbauten an der Ost- oder Südseite des Tempelplatzes. Eine Entrückung Jesu durch Satan dorthin scheint dem Wortlaute der Evv (Mt *παραλαμβάνειν* Lk *ἄγειν*) am meisten zu entsprechen. Satan verlangt von Jesus, daß er sich aus schwin-

delnder Höhe hinabstürze und dem Volke damit seine Gottsohnschaft zeige. Der vollkommene göttliche Schutz durch Engel, welcher Ps 91, 11 f dem Gerechten unter dem Bilde des auf Engelshänden Getragenwerdens verspricht, würde sich dann nach der Aussage des Teufels an Jesus buchstäblich bewahrheiten und ihn auch vor der kleinsten Verletzung (Anstoßen des Fußes an einen Stein) bewahren. Jesus weist diese Zumutung, seine Messianität durch spektakulöse Wunderzeichen zu offenbaren, zurück durch eine zweite Schriftstelle: Dt 6, 16 verbiete ein Ausprobieren (ἐκπειράζειν) göttlicher Eigenschaften (dort der Langmut, hier der Allmacht oder Treue Gottes).

Ein dritter Angriff Satans erfolgt auf „einem sehr hohen Berge" (Mt; bei Lk ist es die zweite Versuchung), wohin er Jesus wiederum entrückt. Die ihm eigenen magischen Kräfte ermöglichen es ihm auch, Jesus ein Bild vorzuzaubern, das ihn alle Weltreiche und die darin befindlichen herrlichen Dinge in einem Augenblick (ἐν στιγμῇ χρόνου Lk 5) schauen läßt. Satan fühlt sich, wie Lk 6 hervorhebt, als uneingeschränkter „Herrscher der Welt" (Jo 12, 31), dem auch die Macht, diese Herrschaft anderen zu übertragen, zusteht. Er ist willens, sie Jesus zu übergeben, falls dieser ihn als Herrn anerkennt und dies durch die Zeremonie des Niederfallens und der größten Huldigung (προσκυνεῖν, vgl. Mt 2, 11) zum Ausdruck bringt. Satan verlangt also von Jesus die Aufgabe seiner religiösen Messiasauffassung und (entsprechend jüdischen Erwartungen) die Errichtung einer politischen Weltherrschaft. Zugleich beansprucht er für sich göttliche Verehrung. Nur auf den letzteren Punkt geht Jesu Antwort ein und zitiert das atl Gebot, Gott allein dürfe verehrt werden (Dt 6, 13 heißt es: du sollst Jahwe deinen Gott fürchten und ihm dienen; „allein" ist also Zusatz beider Evv). Da bei Mt dies die letzte Versuchung ist, erhält Satan dort noch den Befehl, sich fortzubegeben (ὕπαγε). Mt erzählt dann auch, daß nach Satans Weggang Jesus von erscheinenden Engeln Speise erhielt (διακονεῖν aufwarten). So wurde von Gott selbst die Hilfe gewährt, die Jesus nach Satans Geheiß auf dem Wege des Bösen hätte suchen sollen. Lk, dessen Ausdrucksweise in V. 2 den Schluß zuläßt, daß auch schon vor Beendigung der vierzig Tage Satan Jesus versuchte (ähnlich Mk 13), hebt auch hervor, daß die drei genannten Versuchungen nicht die letzten waren:

Satan „stand nur bis zu einer bestimmten Zeit (ἄχρι καιροῦ) von Jesus ab“. Die Zeiten des Leidens Jesu auf dem Ölberge und am Kreuze mögen Gelegenheiten neuer Angriffe gewesen sein.

Deutlich lassen aber die Erzählungen des Mt und Lk erkennen, daß die Imperative, das Böse zu tun, an Jesus nur von außen herangebracht werden können und daß es in ihm keine ungeordnete Begierde nach dem Bösen gibt. Nur äußere Dispositionen (körperliches Hungergefühl, falsche jüdische Messiashoffnungen) dienen Satan als Angriffsmittel. Bei allen drei Versuchungen will Satan Jesus vom wahren Messiasideal abdrängen. In den Antworten Jesu spricht aber nicht so sehr der Messias als der Gottessohn, der vor allem immer die Beleidigung des himmlischen Vaters, die Satans Vorschläge enthalten, hört.

Der Mk-Bericht ist sehr kurz und summarisch. Er betont nur ebenfalls stark, daß der Hl. Geist das Agens (ἐκβάλλει) beim Weggang Jesu in die Wüste war. Der Aufenthalt in der Wildnis ließ ihn ein „Leben mit den Tieren“, also fern von menschlichem Verkehr, führen. Teufelsversuchung und Engelsdienst sind von Mk nur so allgemein angedeutet, daß ein näheres Verständnis ohne die anderen synoptischen Berichte unmöglich wäre.

Die synoptischen Erzählungen, deren letzte Quelle Mitteilungen Jesu an seine Jünger über diese Erlebnisse bilden müssen, können nicht als bildliche Einkleidungen lediglich innerer Seelenkämpfe in Jesus gefaßt werden, ohne daß ein wesentlicher, nicht umdeutbarer Zug an ihnen — die Versuchung tritt von außen an Jesus heran — verloren ginge. Die sehr real lautenden Ausdrücke der Evangelisten sprechen auch dagegen, daß die Versetzung auf die Tempelzinne und auf den hohen Berg als Suggestionswirkungen aufgefaßt werden. Es wäre damit auch das volle Tagesbewußtsein Jesu in Abrede gestellt und die evangelischen Berichte würden den Wert, den sie nach der Absicht ihrer Verfasser haben, wesentlich verlieren.

§ 25. Das messianische Zeugnis des Täufers.

Jo 1, 19—34.

Das von den Syn an den Taufbericht und die Versuchungsgeschichte angeschlossene (bei Lk nach Einfügung des Stammbaums Jesu; s. § 3) Auftreten Jesu in Galiläa erfolgte „nach der Überlieferung (= Einkerkerung) des Johannes“ (Mk 1, 14;

Mt 4, 12). Inzwischen hatten aber sowohl der Täufer wie Jesus der Verkündigung vom Gekommensein des Reiches vorgearbeitet. Der vierte Evangelist, der eine seiner Aufgaben in der Ergänzung des synoptischen Christusbildes erblickt, beginnt seine Geschichtserzählung mit diesen von den Syn übergangenen Ereignissen.

Nachdem er schon im Prologe zweimal von Johannes dem Täufer als dem „Zeugen" für das Wort gesprochen hatte, eröffnet er seine Berichterstattung mit Mitteilungen aus dieser Zeugnistätigkeit (μαρτυρία). Wie sich aus dem Inhalt ergibt, sind es zugleich Ereignisse, die der Evangelist selbst miterlebt hatte und die auch für ihn persönlich von größter Bedeutung waren. Eine aus Priestern und Leviten bestehende Gesandtschaft der offiziellen Vertreter des Judentums (οἱ Ἰουδαῖοι) war von Jerusalem zu Johannes gezogen, um ein amtliches Verhör über die religiöse Bedeutung seiner Person (σὺ τίς εἶ) zu veranstalten. Für den Täufer war es das Wichtigste, was er von vorneherein positiv und negativ aufs Kräftigste hervorhob (ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν), die Vermutung, er selbst könne der Messias sein (vgl. Lk. 3, 15), von sich ferne zu halten. Den mit den messianischen Verheißungen des AT vertrauten Gesandten mußte dann der Gedanke kommen, Johannes sei der nach Mal 3, 23 vor dem großen Gerichtstage wiederkommende Elias (s. zu Lk 1, 17; Mt 11, 14) oder der von Moses (Dt 18, 15) verheißene, Moses gleich seiende Prophet (der auch vielfach als der Messias selbst galt; s. Apg 3, 22; 7, 37). Beide Identifikationen stellte aber der Täufer auf Befragen in Abrede. Als sie aber weiter unter Berufung auf ihre amtliche Sendung eine positive Antwort verlangten, bezeichnete er sich als die von Is 40, 3 prophezeite „Stimme eines Rufenden in der Wüste", die den Befehl verkünden müsse, „den Weg des Herrn gerade zu machen" (vgl. § 21 zu Mt 3, 3 +), d. h. also als das Stimmorgan eines Höheren. Darnach wäre es naheliegend gewesen, daß Johannes sich auf die Predigt beschränkt hätte. Tatsächlich spendete er aber, wie der Evangelist als bekannt voraussetzt, seit geraumer Zeit eine Taufe, vollzog also Lustrationen, wie man sie damals ebenfalls für messianische Zeiten von seiten messianischer Persönlichkeiten erwartete (vgl. Ez 26, 25 f u. a.). Die Gesandtschaft, welche ausdrücklich als eine pharisäische, also als

19 20 21 22 23 24 f

religiös eifernde charakterisiert wird, zieht daher Johannes auch
26 f über diesen Punkt zur Rechenschaft. Aber Johannes erklärt auch ihr gegenüber seine Taufe als bloße Wassertaufe (s. zu Mt 3, 11 +) und weist sie auf den hinter ihm Kommenden (d. h. den Messias) hin, der aber schon in ihrer unmittelbaren Umgebung (μέσος ὑμῶν) sich befindet, ohne aber von den Juden als Messias erkannt zu sein. Jesus war also nach den Versuchungen wieder in die Nähe des Täufers zurückgekehrt. Auch der Gesandtschaft gegenüber erklärt dann Johannes die ihn unendlich überragende Bedeutung des Kommenden unter dem Bilde des Nichtwürdigseins, ihm den Sandalenriemen aufzulösen (wie Mk 3, 7;
28 Lk 3, 16). Den Schluß des johanneischen Berichtes über dieses offizielle Verhör des Täufers bildet noch die Ortsangabe: „in Bethanien jenseits (also östlich) des Jordans“. Damit wird diese Örtlichkeit von dem Bethanien bei Jerusalem (Jo 11, 18 u. ö.) unterschieden. Eine genauere Bestimmung dieser Taufstelle ist uns heute nicht mehr möglich. Origenes (Jo-Komm. VI 40) hatte ohne ausreichende Zeugnisse vorgeschlagen, Bethabara zu lesen.

29 Auch von dem folgenden Tage (τῇ ἐπαύριον sc. ἡμέρᾳ) weiß der Evangelist offenbar aus eigener Augenzeugenschaft Wichtiges zu berichten. Er hat eine Begegnung Jesu mit dem Täufer erlebt und gehört, wie dieser jenen als „das Lamm Gottes (d. h. für Gott bestimmt), das die Sünde der Welt hinwegnimmt“ (αἴρειν wie 1 Jo 3, 5 ἀναιρεῖν, wohl nicht bloß: tragen) begrüßte. Der Täufer hatte also Kenntnis von einem künftigen Versöhnungsopfer für Gott, als das Jesus dargebracht werden wird. Die Weissagung vom leidenden „Gottesknecht“, der „wie ein Lamm zur Schlachtung geführt wird“ (Is 53, 7; vgl. Apg 8, 32; Apk 5, 6 u. ö.) und „der die Sünden vieler trägt“ (Is 53, 11 f), wird in ihm diese Kenntnis begründet
30 haben. Bei dieser Begrüßung Jesu hat der Täufer auch, wie der Evangelist schon im Prologe (V. 15) erwähnt hatte, auf die Erfüllung seiner früheren Prophezeiung zurückgewiesen. Formell lautet diese Prophezeiung anders als in V. 15, da Subjekt und Prädikat vertauscht sind; aber sie spricht ebenso von dem auf das Auftreten des Täufers folgenden Auftreten des Messias und nennt diesen „einen Mann, der vor den Täufer treten wird
31 (γέγονεν wieder futurisch)“, weil ihm Präexistenz eigen ist. Die

von selbst sich ergebende Frage, ob der Täufer schon vor seinem Zusammentreffen mit Jesus Kenntnis darüber besessen hatte, wer der kommende Messias sein werde, verneinte er damals ausdrücklich (κἀγώ = auch ich nicht, ebensowenig wie die V. 26 angeredeten Juden). Seine vorbereitende Tauf- (und Predigt-) Tätigkeit vollzog sich ohne diese spezielle Kenntnis und war nur ein allgemeines Hinweisen auf die bevorstehende Erscheinung des Messias. Das lange verborgene Leben Jesu in Nazareth hatte also die dem Täufer sicher bekannten Offenbarungen beim Besuch Mariens bei Elisabeth u. a. wieder in Dunkel gehüllt. Wie ist 32 aber dann Johannes zur Erkenntnis gelangt, daß Jesus der erwartete Messias sei? Johannes antwortete damals: „bei der Herabkunft des Hl. Geistes in Gestalt einer Taube auf Jesus". Diese Erscheinung entsprach einer göttlichen Offenbarung, welche 33 dem Täufer früher zuteil geworden war und die ihm gesagt hatte, daß er in der Person des künftigen Empfängers des Hl. Geistes den mit dem Hl. Geiste Taufenden (s. zu Mt 3, 11+), also den Messias zu erblicken haben werde. Das wirkliche Ein- 34 treten dieses großen Erlebnisses veranlaßte ihn dann, seinem Zeugnisberuf immerdar zu entsprechen (μεμαρτύρηκεν) und alles Herrliche, was er von Jesus zu sagen hatte, in die Formel zusammenzufassen: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Damit verkündete er die Offenbarung der Himmelsstimme bei der Taufe. Seine Kenntnis von der Präexistenz Jesu ermöglichte es ihm dabei, in die tiefere metaphysische Bedeutung dieses höchsten messianischen Titels mehr einzudringen, als viele seiner Zeitgenossen (vgl. zu V. 49). Der Evangelist Johannes, der zur Feder gegriffen hatte, um den Glauben an die Messianität und Gottsohnschaft Jesu zu verbreiten (20, 31), hat zwar die Taufereignisse selbst als allgemein bekannte und weiter zurückliegende Tatsachen übergangen, aber dafür das aus der Taufoffenbarung quellende große Täuferzeugnis seinen Lesern mitgeteilt. Der angebliche Widerspruch des Jo mit Mt 3, 13 f, wonach der Täufer schon vor der Herabkunft des Hl. Geistes auf Jesus eine Kenntnis von dessen messianischer Würde bekundete (s. § 23), ist nicht vorhanden, wenn man das *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν* (V. 31 u. 33) auf die Zeit vor dem persönlichen Zusammentreffen Jesu und des Täufers bezieht. Als sich der Täufer Jesus gegenüber sah, erkannte er sofort dessen Bedeutung, berief sich aber bei seinem

Zeugnis für ihn nicht auf diese erste innere Erkenntnis, sondern auf die unmittelbar folgende volle Sicherheit gewährende äußere Offenbarung des himmlischen Vaters.

§ 26. Die ersten Jünger.

Jo 1, 35—51.

35-37 Der dritte Tag der Ereignisse am Jordan brachte dem Evangelisten die ihm unvergeßliche Stunde seines ersten Zusammentreffens mit Jesus. Er nennt zwar den eigenen Namen hier ebensowenig, wie bei späteren Gelegenheiten. Aber die anschauliche, auch auf Nebenumstände untergeordneter Art eingehende Darstellungsweise verrät das persönliche Interesse des Verfassers an der Begebenheit und zeigt, daß er einer der beiden Jünger des Johannes war, die an diesem Tage wieder, wie gestern, von ihrem Meister die Begrüßung Jesu als des Gotteslammes hörten und sich deshalb Jesus anschlossen. Ein längerer Aufenthalt beim Täufer hatte sie zu dessen „Schülern" werden lassen und 38 f nun wurden sie von diesem selbst Jesus zugeführt. Ausführlich berichtet der Evangelist über die Anknüpfung des Gespräches mit Jesus und den ihm nachgehenden Jüngern, wobei er seinen griechischen Lesern sogar die an Jesus gerichtete Anrede Rabbi unter Beifügung der griechischen Übersetzung (*διδάσκαλε*) mitteilt. Schüchtern frugen die Jünger nach dem Aufenthaltsort Jesu (*ποῦ μένεις*) und erhielten von diesem die Erlaubnis, ihn dorthin begleiten und seine Herberge ansehen zu dürfen. Die Besichtigung der Örtlichkeit hat sie selbstverständlich, was von vornherein der Zweck war, zu näherem Bekanntwerden mit der Person Jesu geführt. Nur das Interesse des Miterlebenden macht es verständlich, wenn im Ev diese relativ wenig bedeutsame Begebenheit sogar chronologisch bestimmt ist. Die „zehnte Stunde" des dritten Tages, d. h. 4 Uhr nachmittags (unter Zugrundelegung jüdischer Zeitrechnung; vgl. zu Jo 4, 6; 19, 14), war die Zeit der Zusammenkunft und diese selbst dauerte noch 40 bis zum Abend desselben Tages. Auch den Namen seines damaligen Begleiters teilt der Evangelist mit, weil er für den folgenden Gang der Ereignisse von Bedeutung ist. Es ist „Andreas, der Bruder des (den Lesern bekannten) Simon 41 f Petrus". Andreas war es, der eben diesen Bruder, also den künftigen ersten Apostel, „zu Jesus führte", nachdem er ihm bei

ihrer Begegnung (εὑρίσκει πρῶτον wohl: bevor Andreas anderen sein Erlebnis bei Jesu mitteilen konnte, trifft er mit Petrus zusammen) die Freudenkunde, den Messias (Jo übersetzt den gräzisierten aramäischen Ausdruck = מְשִׁיחָא mit: Gesalbter) gefunden zu haben, verkündet hatte. Für diesen Besuch des Petrus bei Jesus muß ein neuer, also mindestens ein vierter Tag angenommen werden. Jesus hatte dabei Petrus sofort ein Zeichen seines höheren Wissens gegeben, indem er ihm sagte, wer er sei und wie sein künftiger (Bei-)Name lauten werde. Σίμων = שִׁמְעוֹן; ὁ υἱὸς Ἰωάννου = Βαριωνᾶς Mt 16, 17; Κηφᾶς = כֵּיפָא wird vom Evangelisten selbst mit Πέτρος = πέτρα Fels übersetzt.

Am folgenden, also mindestens am fünften Tage schlossen 43 sich noch zwei spätere Apostel Jesus an. Es geschah, als Jesus im Begriffe stand, die Gegend von Bethanien zu verlassen und nach Galiläa zurückzukehren. Da forderte Jesus den ihm begegnenden Philippus zum Anschluß an seine Person auf. Phi- 44 lippus mag diesem Rufe um so williger gefolgt sein, als er schon zwei Männer aus seiner Vaterstadt Bethsaida am See Genesareth (vgl. Jo 12, 21; über die nähere Bestimmung s. zu Lk 9, 10 u. Mk 6, 45) im Gefolge Jesu sah. Seine Überzeugung, Jesus 45 sei der Messias, bekundet er sofort, indem er dem ihm begegnenden Nathanael die frohe Botschaft verkündet, daß sie den im AT (im Gesetze des Moses und bei den Propheten) Verheißenen in der Person „Jesu, des Sohnes des Joseph, der aus Nazareth stammt", gefunden hätten. Nathanael (נְתַנְאֵל Deusdedit), der hier, wie Jo 21, 2 neben Aposteln genannt wird, hat aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls zu den künftigen Aposteln gehört. Dann bietet sich die Identifizierung mit Bartholomäus, der in den ntl Apostelverzeichnissen nur nach diesem Patronymicum genannt wird, von selbst dar, um so mehr als die Evv ihn immer hinter Philippus anführen. Die überraschende Tatsache, daß der 46 f Messias aus einem verrufenen Orte, wie Nazareth es war, stammen solle, veranlaßt den aus Kana, einer Nachbarstadt Nazareths, stammenden (Jo 21, 2) Nathanael zu der sein Erstaunen ausdrückenden Frage: „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?" Als er der Aufforderung des Philippus, sich persönlich zu überzeugen, entspricht und auf Jesus zukommt, hört er aus dessen Munde ein herrliches Zeugnis über sich. Er sei „wahrhaft ein Israelit", d. h. er gehöre diesem auserwählten

Gottesvolke nicht bloß äußerlich, sondern mit vollem Herzen an; lautere, ungeheuchelte Gesinnung beherrsche ihn (Gegensatz: die
48 pharisäische Richtung). Mußte schon dieses Urteil den Nathanael das über menschliches Erkennen hinausgehende Wissen Jesu ahnen lassen, so wird ihm Gewißheit durch die folgende Offenbarung, die ihm Jesus auf seine erstaunte Frage hin gibt. Das Zeugnis Jesu stützt sich auf seine Kenntnis von einem dem Zusammentreffen des Nathanael mit Philippus vorangehenden Vorgang, während dessen sich Nathanael allein unter einem Feigenbaume befand. Nathanael muß dabei seine echt israelitische Gesinnung, also vielleicht seine Sehnsucht nach dem kommenden Retter seines
49 Volkes, betätigt haben (in einem Gebete?). Durch dieses Wunderzeichen hat Jesus auch in Nathanael die Überzeugung von seiner Messianität geweckt. Dessen Bekenntnis gibt dem „Rabbi“ Jesus die rein messianischen Titel: Gottessohn und König von
50 f Israel. Jesus erkennt seinerseits diesen durch Wunder begründeten Glauben Nathanaels an (*πιστεύεις* wohl Aussage, möglicher Weise auch Frage), aber seine und der übrigen Jünger Messiaserkenntnis muß und wird noch eine Steigerung erfahren. Mit doppeltem Amen (אָמֵן = wahrlich; bei Jo ist die Verdopplung häufig) verheißt ihnen Jesus eine noch herrlichere Vision: Der Himmel öffnet sich und Engel steigen vom Messias zum Himmel hinauf und wieder herab zu ihm. In der Sprache der Apokalyptik, die sich hier an die Vision von der Jakobsleiter (Gn 28, 12) anlehnt, scheint hier die Glückseligkeit des messianischen Reiches geschildert zu sein. Der Messias thront in seinem Reiche auf Erden und der Himmel sendet seine Boten zu ihm, die den Verkehr mit dem nun geöffneten Himmel vermitteln. Die Übertragung dieser Züge auf das geistige Reich Christi und sein wunderbares Wirken mußte dem mit der Zeit zunehmenden Verständnis der Jünger von der wahren Messiasidee überlassen bleiben. Jesus hat diese Kluft zwischen sich und den Jüngern in dieser Beziehung auch dadurch angedeutet, daß er nicht die gewöhnlichen und allgemein gebrauchten Messiastitel von sich verwendet, sondern sich „den Sohn des Menschen“ nennt. Diese in allen Evv häufig vorkommende Selbstbezeichnung Jesu (aram. בַּר נָשָׁא) ist sicher historisch. Man kann aber darin nicht bloß einen Hinweis auf Jesu menschliche Natur und Herkunft erblicken oder diese individuelle Bezeichnung als „der Mensch

schlechthin" oder „der Idealmensch" erklären, sondern muß sie aus Dn 7, 13 f ableiten. Dort erscheint dem Propheten als Träger ewiger Macht und Herrscher eines unzerstörbaren (fünften, auf die vier durch Tiergestalten symbolisierten Reiche folgenden) Reiches auf den Wolken des Himmels einer der einem Menschensohne glich (כְּבַר אֱנָשׁ LXX: *ὡς υἱὸς ἀνθρώπου*). Dieser Menschensohn galt der jüdischen Theologie als der künftige Messias und wurde namentlich im Henochbuche viel erwähnt. Jesus wandte nun diesen nationale Ansprüche beiseite lassenden Titel, der himmlische Hoheit (vgl. die Aussagen von der Wiederkunft Christi Mt 26, 64 u. a.) und menschliche Niedrigkeit und Leidensnotwendigkeit (vgl. Mt 17, 12 u. a.) andeutete, mit Vorliebe auf sich an und offenbarte damit seine messianische Würde. Es bedurfte dabei einer geraumen Zeit, ehe der besondere Inhalt dieser Offenbarung Jesu verstanden wurde. Darum ist auch das Bekenntnis der Messianität, das die Jünger damals am Jordan ablegten, durchaus vereinbar mit dem feierlichen späteren Bekenntnis, das Petrus in Cäsarea Philippi im Namen der Jünger aussprach (Mt 16, 16 +). Das letztere entsprang einer tieferen, wenn freilich noch unvollkommenen (vgl. Mt 16, 23) Einsicht in die Art des messianischen Wirkens Jesu. So hatte der Glaube, Jesus sei der Messias, diesem schon in den ersten Anfängen seines Auftretens Jünger zugeführt. Ihr Anschluß an Jesus war zunächst ein zeitweiliger. Darum können die Syn, ohne die Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums zu erschüttern, von einer späteren Berufung des Petrus, Andreas, Johannes (und Jakobus) zur Nachfolge Jesu am See Genesareth berichten (Mt 4, 18—22 +). Dort handelt es sich um ihre Erwählung zu „Menschenfischern".

§ 27. Die Hochzeit zu Kana.

Jo 2, 1—11.

In Begleitung dieser Jünger wanderte nun Jesus vom Jor- 1 dan bis zur galiläischen Stadt Kana (קָנָה = Rohrstadt), die ungefähr 6 km nordöstlich von Nazareth lag und heute Kafr Kenna heißt; möglicherweise ist sie auch das ca. 13 km nördlich von Nazareth liegende Khirbet Kana. Am dritten Tage nach dem Anschlusse des Philippus und Nathanael langte Jesus dort an und traf seine Mutter (und wohl auch seine Brüder; s. zu V. 12) bei einer großen Hochzeitsfeier an. Die Neuangekommenen 2

3 wurden ebenfalls zum Mahle eingeladen. Im Verlauf desselben ging der Wein aus. Maria, die den Gastgebern nahe gestanden haben muß, bemerkte die Verlegenheit und machte ihren Sohn auf das Fehlen des Weines aufmerksam. Sie legte ihm 4 damit nahe, auf Abhilfe zu sinnen. Für Jesus gab es hier aber nur eine Abhilfe übernatürlicher Art, also die wunderbare Beschaffung von Wein. Das Wirken eines Wunders durch Jesus oder, was gleichbedeutend war, die Offenbarung seiner messianischen Herrlichkeit (V. 11) war aber allein von den Rücksichten auf den hohen einzigartigen Beruf Jesu abhängig. Kein Geschöpf, auch nicht Jesu Mutter, durfte hier eingreifen. Darum erfährt Maria eine Zurückweisung durch die Worte: „Weib (= Frau), was (ist) mir und dir?“, d. h. (vgl. Mk 5, 7 < u. a) „was haben wir beide, ich und du, in dieser Sache miteinander zu tun?“ Daß hier keine Gemeinsamkeit vorliegen darf, erkennt Maria aus der Begründung: „meine Stunde ist ja noch nicht gekommen“. Diese Mitteilung Jesu, daß der Augenblick, durch ein Wunder sich zu offenbaren, noch nicht da sei, mußte Maria erkennen lassen, daß sie nicht in ein höheres, 5 ihr unbekanntes Gebiet eingreifen dürfe (vgl. Lk 2, 49). Anderseits muß sie der Antwort Jesu entnommen haben, daß der noch nicht eingetretene Augenblick in Bälde kommen könne und deshalb gab sie den Aufwärtern die Weisung, Jesu Aufträgen zu 6 gehorchen. Der Evangelist mag diese Einleitungsszene mit angehört haben. Auch die folgende Detailschilderung verrät die Kenntnis des Augenzeugen. Sechs große Wasserbehälter aus Stein, von denen jeder 2—3 Metreten (1 μετρητής = 1 בַּת = ca. 40 l) faßte, hatten den zahlreichen Hochzeitsgästen zu ihren vielen vom jüdischen Ritus vorgeschriebenen Reinigungszere-7 monien das Wasser liefern müssen. Jetzt waren sie leer und Jesus ließ sie deshalb durch die Diener wieder vollständig mit Wasser füllen. Der Evangelist, der lediglich die in Erscheinung tretenden Vorgänge erzählt, erwähnt die nun folgende wunderbare Verwandlung des Wassers in Wein nicht, berichtet aber 8 genau, wie sie erkannt wurde. Die Diener mußten auf Jesu Anordnung kleinere Gefäße mit dem Inhalt der Hydrien füllen und sie dem Speisemeister (ἀρχιτρίκλινος) bringen, damit er da-9 von koste und dann den Gästen einschenke. Hierbei stellte sich heraus, daß „das Wasser Wein geworden war“. Das wußten

aber nur, wie Johannes ausdrücklich hervorhebt, die Diener. Aber sie mußten als durchaus vollgiltige Zeugen des Wunders gelten. Der Speisemeister mußte glauben, der Bräutigam habe noch neue Weinvorräte herbeibringen lassen und macht ihm in launischer Weise wegen der guten Qualität des neuen Weines Vorhalt. Es verstoße dies gegen die allgemein übliche Regel, 10 den guten Wein nicht erst dann vorzusetzen, wenn die Gäste trunken sind. Aus dieser absichtlich scharf zugespitzten und übertreibenden Aussage des Speisemeisters darf kein Schluß auf Betrunkensein der damaligen Hochzeitsgesellschaft gemacht werden. Man stand nur am Ende der Mahlzeit, wo der neue gute Wein nach der Meinung des Speisemeisters nicht mehr genügend gewürdigt wurde.

Der Evangelist bekundet wieder durch Angabe solch nebensächlicher Einzelheiten, wie es der Hinweis auf die Weinregel ist, daß er das Erzählte miterlebt hat. Dann aber bricht er ab und läßt das auf seinen Höhepunkt gebrachte Drama auf seine Leser wirken. Nur das was ihn persönlich als Apostel und Evangelist 11 noch besonders interessierte, fügt er bei. Es war der erste Fall, wo Johannes Zeuge der durch eine öffentliche Wundertat sich „offenbarenden Herrlichkeit" des Gottessohnes (s. 1, 14) wurde. Das bedeutete für ihn und die übrigen vier Jünger einen neuen im Vergleich mit dem Messiasbekenntnis am Jordan verstärkten Glaubensakt. Auch seine Absicht, das synoptische Christusbild zu ergänzen, verwirklicht hier Johannes, indem er sagt, daß das in Kana gewirkte Wunder überhaupt das erste „Wunderzeichen" Jesu war, also nicht die von den Synoptikern erzählten Wunder in Kapharnaum (Mk 1, 21—34 +). *Ταύτην ἐποίησεν ἀρχήν* = so machte Jesus den Anfang. Diese Schlußnotiz des Evangelisten, wie die ganze Art der Schilderung schließt es aus, seinen Bericht lediglich als Allegorie des neuen Reiches Christi (Wein), das an Stelle des alten (Wasser) trat, zu fassen und dabei etwa in Jesu Mutter eine Verkörperung des alten Israel, das auch im kommenden Reiche regieren will, zu erblicken. Johannes erzählt selbsterlebte Geschichte.

§ 28. Kurzer Aufenthalt in Kapharnaum.

Jo 2, 12.

Wohl unmittelbar an die Teilnahme Jesu an der Hochzeit zu Kana schließt sich seine Wanderung nach dem eine kleine

Tagreise entfernten **Kapharnaum** an. Wegen der Lage dieser Stadt am Ufer des sehr tief gelegenen Sees Genesareth spricht Jo (wie Lk 4, 31) von einem *καταβαίνειν*. Diese Stadt (כְּפַר נָחוּם = Nahumsdorf oder Trostdorf?), in der sich Jesus später häufig aufhielt (es war nach Mt 9, 1 „seine Stadt"), lag an einem verkehrsreichen Punkte des Nordwestufers dieses Sees. Wahrscheinlich ist sie das heutige Tell Hum, 5 km westlich der Jordanmündung, wo auch die Ruinen eines tempelartigen Gebäudes, vielleicht einer Synagoge aus hellenistischer Zeit ausgegraben wurden. Andere suchen es ca. 4 km westlicher bei Chan Minje. Die von Josephus Flavius (Bell. Jud. III, 10, 8) erwähnte große „Quelle Kapharnaum", deren Wasser die Ebene Gennasar befruchtet, fließt heute noch bei Tabgha (zwischen Tell Hum und Chan Minje).

Als Begleiter Jesu werden neben seiner Mutter und seinen Jüngern auch „**seine Brüder**" (vgl. Mt 12, 46+; Jo 7, 3 u. 5; Apg. 1, 14; 1 Kor 9, 5) erwähnt. Darunter können nicht leibliche Brüder, d. h. Söhne aus der Ehe Josephs und Mariens (vgl. zu Mt 1, 25 u. Lk 2, 7), sondern nur sonstige Verwandte Jesu verstanden werden. Der Beweis ist dadurch ermöglicht, daß Mt 13, 55 = Mk 6, 3 die Namen der Brüder Jesu genannt werden: Jakobus, Joseph, Judas, Simon (auch „Schwestern" Jesu werden an dieser Stelle erwähnt) und daß auch Paulus Gal 1, 19 vom „Herrnbruder Jakobus" spricht. Jakobus und Joseph heißen nach Mt 27, 56 = Mk 15, 40 auch die Söhne einer am Kreuze stehenden Maria (derselben Maria, die Zeugin der Grablegung und Besucherin des Grabes am Ostermorgen war; vgl. Mt 27, 61 = Mk 15, 47 und Mt 28, 1 = Mk 16, 1; Lk 24, 10). Diese „andere Maria", wie sie Mt (im Unterschied von der Magdalenerin) nennt, ist aber ihrerseits wieder identisch mit der *ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* (= Ἰησοῦ) *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*, womit Jo 19, 25 eine (nicht zwei) der am Kreuze stehenden Frauen bezeichnet. Da also die Mutter des Jakobus und Joseph „Schwester" der Mutter Jesu war, was in diesem Falle, wo es sich um zwei Marien handelt, nur Base oder Schwägerin bedeuten kann, ist damit die Verwandtschaft ihrer Söhne Jakobus und Joseph mit Jesus erwiesen. Will man nun nicht den höchst unwahrscheinlichen Fall annehmen, daß es innerhalb des Verwandtenkreises Jesu zwei Familien gab, wo

die Mutter Maria und zwei Söhne Jakobus und Joseph hießen, so bleibt nur übrig, die Identität der Herrnbrüder Jakobus und Joseph mit den verwandten Mariensöhnen Jakobus und Joseph zuzugeben. — Der Name Jakobus kommt aber auch noch in den ntl Apostelverzeichnissen (Mt 10,2—4 +; Apg 1,13) zweimal vor; der eine ist des Zebedäus, der andere des Alphäus Sohn. Der erstere wurde schon Anfang der vierziger Jahre hingerichtet (Apg 12, 2). Aber noch in der Folgezeit spielte in Jerusalem ein nicht näher bezeichneter „Jakobus" eine führende Rolle (vgl. Apg 12, 17; 15, 13; 21, 18; Gal 2, 9; Jak 1, 1). Dieser ist aber sicher dieselbe Person, wie „Jakobus, der Bruder des Herrn", den Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung in Jerusalem traf. Gal 1, 19 erklärte er von ihm: „Einen anderen von den Aposteln (außer Petrus) sah ich nicht, mit Ausnahme des Herrnbruders Jakobus". Aus dieser Mitteilung Pauli kann natürlicher Weise nur geschlossen werden, daß der Herrnbruder Jakobus identisch ist mit dem Apostel Jakobus, dem Sohne des Alphäus. Dem Einwand, daß der Vater des Herrnbruders nach Jo 19, 25 (s. o.) Klopas heiße, nicht Alphäus, kann damit begegnet werden, daß der Name *Κλωπᾶς* (kontrahiert aus *Κλεόπατρος*) als eine andere freiere Gräzisierung des aramäischen Namens חַלְפַי = *Ἀλφαῖος* aufgefaßt wird. Es kann aber auch beim Vater dieses Jakobus die Doppelnamigkeit: Alphäus Klopas (wie Saulus Paulus, Jesus Jason, Jesus Justus) vorliegen; oder er hieß bloß Alphäus und *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* bedeutet: Maria, die Tochter des Klopas. Jedenfalls beweist die Identität zwischen dem Herrnbruder und Apostel Jakobus, daß der Herrnbruder in die Alphäusfamilie gehört und nicht in die des Zimmermanns Joseph. — Steht aber dies hinsichtlich des Jakobus fest, so ergibt sich weiterhin auch die Identität des Herrnbruders Judas mit dem Apostel Judas Thaddäus. Denn letzterer heißt in den lukanischen Apostelverzeichnissen (Lk 6, 16; Apg 1, 13) *Ἰούδας Ἰακώβου*, womit er wohl nicht mit einem unbekannten, sondern mit dem zuletzt genannten Alphäiden Jakobus in Beziehung gebracht ist. Die Erklärung als Bruder dieses Jakobus kann sich auf die paarweise Gruppierung bei Mt berufen, wo Jakobus und Thaddäus ebenso ein Paar bilden, wie die Brüder Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes. Die andere Möglichkeit, diesen Judas als Sohn des Alphäiden

(und Herrnbruders) Jakobus zu erklären, hat gegen sich, daß nirgends bezeugt ist, daß ein Vater mit seinem Sohne dem Kollegium der Zwölf angehörte. Auch müßte dann *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* die Großmutter des Apostels Judas gewesen sein und trotz ihres dann höheren Alters zu den Jesus begleitenden Frauen gehört haben. Somit ist der Herrnbruder Judas, der auch Verfasser des Jud-Briefes sein muß und sich dort (V. 1) „Bruder des (Herrnbruders) Jakobus" nennt, zugleich Apostel. In den Kreisen der Apostel und der Herrnbrüder finden sich demnach mindestens zwei (Jakobus und Judas — ob auch Simon, bleibt zweifelhaft), die zu beiden gehören und hohe amtliche und engere verwandtschaftliche Beziehung zu Jesus in ihrer Person vereinigen. — Auf Grund der Autorität des apokryphen Protevangelium Jacobi (K. 9) erblickte zwar das christliche Altertum in den Brüdern Jesu Söhne Josephs aus einer früheren Ehe. Doch hatte schon Hegesippus (bei Eusebius, H. E. IV, 22, 4) die Herrnbrüder für Vettern (*ἀνέψιοι*) Jesu erklärt (Klopas und Joseph, der Pflegevater Jesu, galten als Brüder). — Für eine weitere Verwandtschaft spricht auch, daß die Mutter Jesu von ihrem am Kreuze hängenden Sohne dem Schutze des Apostels Johannes empfohlen wurde, was wohl nicht erfolgt wäre, wenn die Herrnbrüder ihre leiblichen Söhne gewesen wären.

Der Aufenthalt Jesu in Kapharnaum währte nur kurz (*οὐ πολλὰς ἡμέρας*) und wurde wegen eines bevorstehenden Paschafestes abgebrochen.

§ 29. Die Austreibung der Händler aus dem Tempel.

Jo 2, 13—22.

(Mt 21, 12—13; Mk 11, 15—17; Lk 19, 45—46.)

13 Als gesetzestreuer Israelit machte Jesus mit seinen Jüngern von Kapharnaum aus die im Gesetze vorgeschriebene Paschawallfahrt nach Jerusalem. Was Jesus also seit seiner Taufe bis dahin getan hatte, gehört in die zwei bis drei Monate vor diesem ersten Pascha (wahrscheinlich des Jahres 29; vgl. zu Lk 3, 1) des öffentlichen Lebens Jesu. Da Jesus nun entschlossen ist, aus seiner Verborgenheit herauszutreten, benützt er diesen Tempelbesuch zu einer Offenbarung seiner besonderen Beziehung zu 14–16 Gott als seinem Vater. Als Anlaß dient ihm die Entweihung des Tempels durch die in seinen äußeren Vorhöfen stattfindenden

Handelsgeschäfte der Verkäufer von Opfertieren (Rindern, Schafen, Tauben), wie der Geldwechsler (κερματισταί, κολλυβισταί), die z. B. den Israeliten die zur Darbringung der Tempelsteuer notwendige Doppeldrachme in althebräischer Münze besorgten. Gegen beide schritt Jesus ein, indem er selbst mit einer Peitsche Rinder und Schafe aus dem Tempel trieb und die Taubenbehälter fortzuschaffen befahl, wie er auch selbst die Geldkassen und Geldtische umstürzte. Die Begründung seines Vorgehens liegt in dem Befehle, das Haus seines Vaters nicht zu einem Kaufhause zu machen. Dieses hoheitsvolle Auftreten Jesu, dem kein Wider- 17 stand entgegengesetzt werden konnte, verstärkte in den Jüngern Jesu den Glauben an seine Messianität. Der Evangelist zeigt sich wieder über ihr Denken unterrichtet, wenn er berichtet, daß sie eine messianische Psalmstelle (69, 10) damals von Jesus erfüllt sahen. Was David vom leidenden Gerechten gesagt hatte, daß diesen der Eifer für Jahwes Haus erfaßt habe (καταφάγεται wie in der LXX hellenistisches Futur zu κατεσθίει vom verzehrenden Feuer der Leidenschaft), wurde somit auf den Messias angewendet. Auch die Juden, welche Zeugen dieser Tat waren, 18 gewannen einen gewaltigen Eindruck. Sie möchten aber noch einen stärkeren Beweis von der Hoheit der Person Christi erhalten und verlangen von ihm ein Wunderzeichen als Legitimation seines Tuns (ὅτι = εἰς ἐκεῖνο ὅτι). Jesus verspricht 19 ihnen ein solches σημεῖον: „Zerstört (immerhin) diesen Tempel, innerhalb von drei Tagen werde ich ihn (wieder) aufbauen". Die Juden verstanden die bildliche Redeweise dieser Prophezeiung 20 Jesu nicht und bezogen sie deshalb auf den herodianischen Tempel, dessen Bau (eigentlich war es bloß ein großartiger Umbau) nach Josephus Flavius (Antiquitates XV, 11, 1; anders, aber wohl fehlerhaft Bell. Jud. I, 21, 1) Herodes I. im 18. Jahre seiner Regierung, also i. J. 20—19 v. Chr. beschlossen hatte und der dann nach großen Vorbereitungen (ebd. XV, 11, 2) ins Werk gesetzt wurde. Wenn man nach der Aussage der Juden an diesem Bau (der erst i. J. 64 n. Chr. vollendet wurde) damals 46 Jahre lang gearbeitet hatte, so paßt das für die dem Jahre 26—27 n. Chr. folgenden Jahre, ist also eine Bestätigung der bisher angenommenen Chronologie des Lebens Jesu. Die Entgegnung der Juden wollte das Paradoxe hervorheben, das darin liegt, daß etwas, woran viele Menschen schon 46 Jahre arbeiten,

21 f von Jesus in drei Tagen vollendet werden solle. Auch die Jünger Jesu verstanden damals die Aussage Jesu nicht, wie der Evangelist aus eigener Erfahrung andeuten kann. Die diesem vaticinium zugrunde liegende Metapher: dieser Tempel = mein Leib, wurde von den Jüngern erst nach der Auferstehung Jesu, also post eventum verstanden und veranlaßte sie zu gläubiger Anerkennung der Tatsache, daß Jesus selbst — aber auch die Hl. „Schrift" des AT (vgl. Lk 24, 26) das Wunder der Auferstehung vorausgesagt hatte. Ein Bekenntnis dieses Glaubens enthält z. B. schon die Pfingstpredigt Petri (Apg 2, 24—32) unter Berufung auf Ps 16, 8—11.

Was also Jesus später den ein Zeichen fordernden Pharisäern als „Zeichen des Jonas" (Mt 12, 39 f <) verheißen hat, hatte er schon in den ersten Anfängen seiner Offenbarungen unter dem Bilde der Wiedererrichtung des Tempels verschleiert angedeutet, nachdem er seinen Eifer für die Heiligkeit des äußeren Tempels bekundet hatte. Diese letztere Begebenheit teilen auch die syn Evv mit, am ausführlichsten Mk 11, 15—17. Sein Bericht übergeht manche Einzelheiten, die Jo überliefert, und erzählt dafür andere. Jesus vertrieb danach auch Käufer, warf die Sitze der Taubenverkäufer um und protestierte — wie Mk allein berichtet — ganz allgemein dagegen, daß man den Tempelplatz zu einem Verkehrsplatz mache, indem man Geräte über ihn trage. Die Begründung Jesu beruft sich dort auf eine Schriftstelle, die aus Is 56, 7 und Jer 7, 11 zusammengesetzt ist. Jesajas hatte geweissagt, daß auch fremde Völker am Tempelkulte Anteil haben werden und als Jahwes Aussage mitgeteilt: „Mein Haus soll ein Bethaus für alle Völker heißen", und bei Jeremias stellt Jahwe an die mit Sünden belasteten, aber doch den Tempel besuchenden Israeliten die entrüstete Frage: „Ist denn dieses nach meinem Namen benannte Haus zu einer Räuberhöhle geworden?" Jesus machte also den Juden zum Vorwurf, daß sie aus dem Bethaus eine Versammlungsstätte für Räuber, d. h. sündige Menschen, gemacht haben. Das johanneische Verbot Jesu, das Haus seines Vaters nicht zum Handelshaus zu machen, entspräche inhaltlich den syn Prophetenstellen.

Bietet sonach der Inhalt der syn Berichte kein ernstes Bedenken gegen eine Identifizierung mit dem johanneischen, so stellt sich doch die chronologische Schwierigkeit in den Weg, daß die syn Tempelreinigung vor dem Leidenspascha nach dem feier-

lichen Einzug Jesu in Jerusalem angesetzt ist. Diese Schwierigkeit wird als so gewichtig empfunden, daß sehr viele alte und neue Erklärer zur Duplizierungshypothese greifen und annehmen, Jesus habe zweimal, bei seiner ersten und bei seiner letzten Wallfahrt nach Jerusalem, die Händler aus dem Tempel ausgetrieben. Anderseits steht fest, daß die Syn Erzählungsweise durchaus nicht immer eine streng chronologische ist (vgl. z. B. die Salbung in Bethanien) und daß die Syn Tempelreinigung mit den sie umgebenden Ereignissen weder zeitlich noch logisch fest verknüpft ist. Nach Mt und Lk hat es den Anschein als gehöre sie in den Tag des feierlichen Einzugs in Jerusalem. Mk berichtet sie in Verbindung mit den Begebenheiten des folgenden Tages. Unter diesen Umständen gewinnt die Identifizierung, welche nach Origenes damals die allgemeine Meinung war (τὰ νομιζόμενα παρὰ τοῖς πολλοῖς Jo-Kommentar X, 22 herausgeg. von E. Preuschen 194, 15) sehr an Wahrscheinlichkeit. Dann wäre anzunehmen, Jo erzähle die Tempelreinigung in ihrem richtigen historischen Zusammenhang; die Syn trügen sie an der Stelle nach, wo sie den ersten Tempelbesuch Jesu erwähnen.

§ 30. Die ersten Gläubigen in Jerusalem.

Jo 2, 23—25.

Außer dem Wunder der Tempelreinigung wirkte Jesus während dieses ersten Paschafestes noch andere öffentliche Wunder (wohl Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen). Das bewirkte, daß viele Israeliten, welche Zeugen dieser Wunderzeichen waren, „an Jesu Namen glaubten", d. h. davon überzeugt waren, Jesus stehe in besonderer Beziehung zu Gott und sei wohl der erwartete Messias. Es wäre nun naheliegend gewesen, daß Jesus diese Gläubigen als seine Anhänger an sich gebunden und als der erwartete König von Israel die messianische Bewegung eröffnet hätte. Nach der Meinung des Evangelisten wäre dies wohl auch geschehen, wenn es Menschenwerk gewesen wäre. So aber handelte hier einer, dessen Menschenkenntnis über das Natürliche weit hinausging. Er durchschaute das Innere der Menschen (V. 25 [b]) und mußte sich deshalb nicht erst nach Menschenart ein Zeugnis über den Wert eines Menschen von seiten eines anderen Menschen verschaffen (V. 25 [a]). Diese allgemeine Menschenkenntnis (V. 24 [b]) ermöglichte es Jesus,

23

24 f

zu erkennen, daß die damals gewonnenen Gläubigen keine Felsenmänner und keine Nathanaelseelen waren und deshalb vertraute umgekehrt Jesus sich diesen Gläubigen nicht an und sammelte sie nicht zu einer messianischen Gemeinde. Nicht das Anstaunen von Wunderzeichen, sondern die stille Schule des Glaubens sollte den Eintritt ins Gottesreich vermitteln. Diese Bedingung näher klar zu legen, bot sich im Folgenden Gelegenheit.

§ 31. Das Gespräch Jesu mit Nikodemus.

Jo 3, 1—21.

1 f Der Aufenthalt Jesu in Jerusalem während der Paschafestzeit gab einem Angehörigen des Synedriums (ἄρχων), dem pharisäisch gesinnten Gesetzeslehrer (V. 10) Nikodemus Gelegenheit zu einem heimlichen Nachtbesuch bei Jesus. Er wollte in ungestörter Unterredung Näheres über Jesu Person und Wirken erfahren und bekannte deshalb Jesus von vorneherein, daß die Art (ταῦτα) seiner Wunder in ihm die Überzeugung hervorgerufen habe, Jesus sei ein von Gott gesandter und von Gott mit Wunderkraft ausgerüsteter Lehrer. Der Gedanke, Jesus selbst 3 sei der Messias, lag ihm also noch ferne. Die von Nikodemus ausgesprochene oder beabsichtigte Anfrage über den Hauptinhalt der Lehre Jesu beantwortet Jesus sofort durch die feierliche Versicherung (wieder doppeltes Amen wie 1, 51), nur „eine Geburt von oben her" ermögliche dem Menschen die Mitgliedschaft an dem sehnlich erwarteten Gottesreiche (s. § 21 zu Mt 3, 2); Ἄνωθεν hat wie in V. 31 die Bedeutung von ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; der Gedanke berührt sich eng mit 1, 13, wonach die Gotteskinder ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν u. ö. (vgl. 1 Jo 3, 9). Die Vulgataübersetzung: „nisi quis renatus fuerit denuo" nimmt ἄνωθεν temporal (von vorne an, wie Lk 1, 3). Eine solche παλιγγενεσία (Tit 3, 5) ist zwar die Konsequenz der Geburt von oben her, 4 aber noch nicht ihr direkter Sinn. Nikodemus war die Forderung einer solchen Heilsbedingung völlig überraschend. Bei dem engen Zusammenhang von Geistigem und Körperlichem, der das jüdisch religiöse Denken beherrschte (Beschneidung usw), rechnete Nikodemus mit der buchstäblichen Auffassung des Wortes Jesu und wies auf das Paradoxe hin, wenn ein alter Mann, wie er es war, eine Wiederholung seiner leiblichen Geburt erfahren 5 solle. Wie (πῶς) sollte so etwas möglich sein? Aber Jesus

bleibt bei seiner Forderung und spricht sie nochmal mit derselben feierlichen Einleitung aus. Nur erklärt er jetzt die „Geburt von oben her“ näher als eine „Geburt aus Wasser und Geist“. Da diese eine Eintrittsbedingung (εἰσελθεῖν) ins Gottesreich darstellt, kann nur der Empfang des christlichen Taufsakramentes gemeint sein, wo sich mit äußerer Abwaschung innere Wirkung des göttlichen Geistes verbindet und dem Empfänger neues geistiges Leben mitteilt. Das physische Leben kann ja nicht genügen. Es 6 entsteht aus fleischlichen Faktoren (1, 13) und kann sich deshalb nicht über Fleischliches (= rein Menschliches, rein Natürliches) erheben. Ein Leben in und mit dem göttlichen Geiste kann der Mensch nur führen, wenn der göttliche Geist ihm dieses Leben in der geistigen Geburt des Taufaktes gegeben hat. Das mag 7f der natürlichen Denkweise des Pharisäers Nikodemus höchst rätselhaft erscheinen, aber Naturphänomene, wie das Brausen des Windes, können ihm zeigen, daß das Verknüpftsein mit unbekannten Vorgängen noch kein Anlaß ist, die Tatsächlichkeit eines Ereignisses zu bestreiten. Niemand kann die Existenz des Windes, dessen Tosen er ja hört, in Abrede stellen, obwohl dessen Wehen auf den Menschen den Eindruck der Willkür und des Ungeregelten macht, und obwohl er weder den Platz weiß, wo der Wind entstanden ist, noch den, wo er sich wieder legen wird. „So verhält es sich auch bei jedem aus dem Geiste Geborenen.“ Er erfährt an sich die Wirkung des Leben spendenden göttlichen Geistes, kann aber nicht im einzelnen in die Pläne der göttlichen Vorsehung, die diesen Geist sendet, eindringen und Ursache und Ziel der Begnadigung erkunden. Nun mag dem Nikodemus 9 klar geworden sein, daß er vor einer Welt steht, wo seine irdischen Maßstäbe nichts mehr zu ermessen vermögen. Aber wie sie dann erfassen? Hierüber noch tiefere Belehrungen zu veranlassen, mag der Zweck der Frage: „Wie kann dies, d. h. eine solch herrliche Geisteswirkung, geschehen?“ gewesen sein. Trotzdem hätte er 10 nicht so fragen dürfen. Er war ein gefeierter Gesetzeslehrer (ὁ διδάσκαλος = der bekannte Lehrer) und mußte deshalb genau wissen, wie im AT deutlich auf die Neugestaltung durch die Ausgießung des göttlichen Geistes hingewiesen war (z. B. Joel 3). Daher macht ihm Jesus den Vorwurf mangelnder Erkenntnis im vorliegenden Punkte (ταῦτα οὐ γινώσκεις.) Er fügt aber 11 bei, daß das gegenwärtige Verhalten des Nikodemus das Ver-

halten der Juden überhaupt ist. Sie weisen Jesu Zeugnis, d. h. seine Offenbarung, zurück. Das ist um so schlimmer, als ein Zeugnis über Vollerkanntes (ὃ οἴδαμεν) und Selbstgeschautes (ὃ ἑωράκαμεν), also ein unfehlbares Zeugnis vorliegt. Daß Jo hier Jesus im Pluralis maiestaticus sprechen läßt, ist zwar ein einzig dastehender Fall unter den evangelischen Jesusworten, paßt aber zur Feierlichkeit der Aussage sehr gut und nötigt nicht dazu, unwahrscheinliche Zusammenfassungen (Jesus und die übrigen göttlichen Personen, Jesus und der Täufer, Jesus und

12 die Apostel) anzunehmen. Wie kann aber Jesus schon den Vorwurf des Unglaubens den Juden entgegenschleudern? Die bisherige Erfahrung berechtigt ihn dazu. Wie der Nikodemusfall zeigt, nimmt man sein Zeugnis nicht an, obwohl es ἐπίγεια, d. h. Geschehnisse, die sich auf Erden vollziehen, verkündete. Noch viel weniger wird man dann (nach dem Schlusse a minori ad maius) der Predigt Christi von den ἐπουράνια, d. h. den rein transzendenten Verhältnissen bei Gott und im Himmel, Glauben

13 schenken. Man bleibt ungläubig, obwohl wie V. 11 sagte und V. 13 wiederholt, der kompetenteste Zeuge des Himmlischen zur Menschheit redet. Jesus allein kann für sich in Anspruch nehmen, als vom Himmel auf die Erde Herabgestiegener volle Kenntnis des Himmlischen zu besitzen. Kein irdisches Wesen konnte sich durch Hinaufsteigen in den Himmel diese Kenntnis erwerben. Der Vers ist also elliptisch konstruiert; er müßte lauten: „und doch ist niemand in den Himmel hinaufgestiegen und so befähigt, Himmlisches zu bezeugen; diese Fähigkeit besitzt der, der umgekehrt vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn". Schon der Zusatz im Koinetext: ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ ist wohl als verdeut-

14 f lichende Glosse anzusehen. Was wird nun angesichts dieses Unglaubens das Schicksal des vom Himmel gekommenen Menschensohnes sein? Auch hierauf gab Jesus schon damals Antwort, indem er im atl Vorbilde der ehernen Schlange (Nm 21, 9) seinen Kreuzestod im voraus andeutete. Der Erhöhung der Schlange am Pfahl entspricht seine Erhöhung am Kreuze (vgl. Jo 12, 32 f). Wie damals die Israeliten durch Aufblick zur erhöhten Schlange Heilung vom giftigen Biß der Schlangen fanden, so wird der Aufblick zum Kreuz, also der Glaube an Jesus, Rettung vom Sündentode bringen. Das „ewige Leben", d. h. jener durch die Geburt aus Wasser und Geist dem Menschen mitgeteilte Zustand der Seligkeit, wird sein Besitz im Diesseits und im Jenseits sein (ἐν αὐτῷ

= in Verbindung mit Jesus, durch ihn). Jesus ist also nicht bloß vom Himmel auf die Erde gekommen, um Offenbarungen zu geben, sondern auch um neues überirdisches Leben durch eine Tat zu vermitteln.

Nachdem der Evangelist die Belehrung des Nikodemus bis zu ihrem Höhepunkt (Prophezeiung der Kreuzigung) geführt hatte, läßt er den Faden der Berichterstattung fallen und fügt seinerseits eine „Reflexion" über die Erlösungstat Christi an (V. 16—21). Daß die Zurückweisung Christi schon als perfekte Handlung (V. 19b) erwähnt wird und von Jesus immer in der 3. Person die Rede ist, wobei sich zweimal die Bezeichnung ὁ μονογενὴς υἱός (vgl. 1, 14 u. 18) findet, sowie die Parallelen zu Sätzen anderer johanneischen Reflexionen (1, 5 u. 9; 12, 47 f), beweisen, daß wir es hier nicht mehr mit Worten Jesu an Nikodemus, sondern mit einer Betrachtung des Evangelisten zu tun haben. Er fragt sich, 16 warum diese Hingabe (ἔδωκεν) des eingeborenen Gottessohnes in den Kreuzestod (vgl. Röm 8, 32) stattgefunden hat und findet nur ein Motiv: „die Liebe Gottes zur Welt", primär zu den Menschen; ihnen allen ohne Unterschied (πᾶς) soll durch diese außerordentliche Gnade negativ Bewahrung vor der Verdammnis (μὴ ἀπόληται), positiv, wie V. 15 eben sagte, „ewiges Leben" zu teil werden, falls sie nur die Bedingung des Glaubens erfüllen. Jüdischen messianischen Erwartungen hätte es entsprochen, wenn 17 der Messias als verdammender Richter über die böse Welt aufgetreten wäre. Aber ausdrücklich verneint Johannes diesen Zweck der Sendung Christi in die Welt. Nur als Erlöser (ἵνα σωθῇ) der Welt war Gottes Sohn gekommen (vgl. 12, 47). Ein Ge- 18 richt durch Jesus wäre auch unnötig. Denn entweder bringen die Menschen dem Zeugnis Jesu Glauben entgegen, dann sind sie durch den Besitz des ewigen Lebens vor der Verurteilung bewahrt; oder sie verhalten sich ungläubig, dann liegt die Verurteilung schon in der Tatsache ihres Unglaubens, der das, was das höchste Wesen, „der eingeborne Sohn Gottes", den Menschen sein will (ὄνομα), freiwillig von sich weist (vgl. Jo 12, 48), also 19 dem in die Welt gekommenen Licht (1, 9) die intellektuelle und moralische Finsternis (vgl. 1, 5) vorzieht. Wie konnten „die Menschen" (generisch) so töricht sein? Ihr unsittliches Tun veranlaßte sie zu solchem Unglauben. Sie verhielten sich gegenüber 20 dem Himmelslicht, wie gegenüber dem irdischen Licht. Der Verbrecher ist lichtscheu und meidet die Gelegenheiten, wo man sein

21 Tun sehen und seine Schlechtigkeit erkennen kann. Umgekehrt läßt der Gute, d. h. „der nach der Wahrheit Handelnde“ (vgl. Nathanael 1, 47) seine guten Werke vor den Mitmenschen sehen (er stellt sein Licht nicht unter den Scheffel; Mt 5, 15 f), nicht um damit zu prunken, sondern um daran zu zeigen, was die Verbindung mit Gott (ἐν θεῷ) zu erreichen vermag, also ad maiorem Dei gloriam.

§ 32. Die gleichzeitige Tauftätigkeit Jesu und Johannes des Täufers.

Jo 3, 22—36.

22 Der Chronologie der Ereignisse folgend berichtet der Evangelist von einer an das erste Paschafest sich anschließenden Tauftätigkeit Jesu in „judäischem Lande“, d. h. in irgendeinem Teile der Provinz Judäa. Jesus war also nach dem Festbesuche nicht nach Galiläa zurückgekehrt und auch seine Jünger blieben bei ihm. Ja, sie spielten sogar eine besondere Rolle, indem sie, wie der Evangelist 4, 2 nachträgt, die eigentlichen Spender der Taufe waren, während Jesus sich auf die Predigt beschränkt haben muß. Diese Taufe kann aber noch nicht die 3, 5 verheißene Geistestaufe, d. h. das christliche Sakrament der Taufe sein (vgl. 7, 39[b]), sondern steht durchaus noch in Parallele mit der Vorbereitungstaufe, die
23 Johannes der Täufer gespendet hatte und damals, wie der Evangelist ausdrücklich bemerkt, noch weiter spendete. Der Taufort des Täufers war aber jetzt nicht mehr Bethanien (1, 28), sondern das im Westjordanlande (V. 26) gelegene „Änon bei Salim“, dessen Lokalisierung sich nicht mehr mit Sicherheit vollziehen läßt (Salim bei Sichem? Salim südlich von Skythopolis? Beide scheinen zu entfernt zu sein). Da die Taufe durch Untertauchen gespendet wurde, hat der Wasserreichtum bei Änon zur Wahl dieser Taufstätte
24 den Anlaß gegeben. An sich war es auffallend, daß der Täufer seine Tauftätigkeit noch längere Zeit fortsetzte. Der Evangelist hebt aber hervor, daß in der Reihenfolge der Ereignisse, die mit dem Leben Jesu zusammenhängen, durchaus Raum für eine solche mit Jesus konkurrierende Täuferwirksamkeit ist. Die Einkerkerung des Täufers, ein den Lesern des vierten Ev bekanntes Ereignis (s. § 22 zu Lk 3, 19 f), sei nämlich noch nicht geschehen. Damit muß also Bezug genommen sein auf eine Chronologie, welche Jesu Auftreten erst nach der Einkerkerung des Täufers ansetzte. Tatsächlich liegt eine solche Mt 4, 12 ∧ vor, so daß die Tendenz

des vierten Evangelisten, das synoptische Christusbild zu ergänzen, hier wieder klar zutage tritt (vgl. § 25).

Die gleichzeitige Tauftätigkeit Jesu und des Täufers war 25 wohl auch Gegenstand eines Reinigungszeremonien überhaupt (*περὶ καθαρισμοῦ* J. 2, 6) behandelnden Disputes zwischen „einem Juden" (die Lesart *μετὰ Ἰουδαίων* ℵ Itala Vulgata u. a. ist spätere Abschleifung), d. h. einem der neuen messianischen Bewegung noch fernstehenden Israeliten, und zwischen Jüngern Johannes des Täufers (*ἐκ* entweder = von seiten, oder die Ergänzung von *τινῶν* dazu). Dieser Disput bildete das Vorspiel zu einer 26 Klage der Johannesjünger bei ihrem Meister (Rabbi) über die von Jesus eröffnete Tauftätigkeit und ihren großen Erfolg („alle kommen zu ihm"). Sie erblicken in Jesu Verhalten eine unberechtigte Konkurrenz, die zugleich Undankbarkeit beweise, da doch der Täufer östlich vom Jordan zugunsten Jesu Zeugnis abgelegt habe (J. 1, 19—34). Doch ist Johannes weit entfernt, die 27 kleinliche Gesinnung seiner Jünger zu teilen und gibt ihnen nochmals — es ist seine letzte in den Evv enthaltene Belehrung — Aufschluß über sein Verhältnis zu Jesus (V. 27—30). Die Tauftätigkeit Jesu kann keine unberechtigte sein; sonst hätte ihr Gott nicht solchen Erfolg gegeben. Das deutet die Maxime an: nur der Segen des Himmels ermöglicht menschliche Erfolge (vgl. 6, 65; 19, 11). Wenn die Johannesjünger sich an den großen Erfolgen 28 Jesu stoßen, so haben sie wichtige Punkte der Predigt ihres Meisters vergessen. Ausdrücklich hatte dieser ihnen gesagt, daß er nur der Vorläufer des Messias und nicht der Messias selbst sei (1, 20 23 30 33). Darum erinnert sie der Täufer an seine früheren Aussagen und fügt zur Erläuterung dieses Verhältnisses ein Gleich- 29 nis bei. Er nimmt den Fall an, daß von zwei Freunden einer vor seiner Verheiratung steht. Dann ist der andere nicht eifersüchtig auf den Bräutigam, sondern stellt sich ihm sogar zu Diensten. Er meidet den Umgang mit dem Bräutigam nicht, sondern der freudige Klang der Stimme des glücklichen Bräutigams macht auch ihm große Freude. Die Anwendung dieser Parabel auf Jesus und den Täufer ist vom Evangelisten selbst angedeutet. Jesus ist „der Bräutigam, der die Braut hat", d. h. der im Begriffe steht, Anhänger um sich zu sammeln; der Täufer ist der Freund, der sich aufrichtig mitfreut, ja dessen Freude sogar eine vollkommene ist (*πεπλήρωται*); er ist glücklich, den Augenblick noch erlebt zu haben, wo Jesus zu predigen und zu wirken beginnt. Er sieht 30

das Gesetz sich erfüllen: „Jesus muß wachsen, Johannes der Täufer muß abnehmen." So wie das Sternenlicht beim Aufgehen der Sonne allmählich erlischt, muß auch das Wirken des Täufers hinter dem Wirken Jesu zurücktreten.

Wiederum, wie bei V. 16—21, ist eine große Wahrheit dem Evangelisten der Anlaß, in V. 31—36 eine Reflexion über dieselbe anzufügen, aus der auch die schon 1, 8 bekämpften Johannesjünger lernen konnten. Als Worte des Täufers gegenüber seinen Jüngern können die Verse schwerlich gelten, besonders weil sie Beziehungen zum Selbstzeugnis Christi vor Nikodemus (V. 6, 11, 13, 15), zu andern johanneischen Christusreden (5, 20; 17, 2), zum Jo-Prologe (1, 11 ff) und anderen Aussagen des Evangelisten (3, 16 und 20, 31), sowie zu 1 Jo 5, 12 enthalten, der Täufer also ganz „johanneisch" predigen würde. Vielmehr will der Evangelist begründen, warum der Täufer gegenüber Jesus

31 in den Hintergrund treten mußte. Der Täufer war bloßer Mensch, ein Erdgeborener, dessen Dasein und Reden ganz durch irdische Maßstäbe beschränkt war. Jesus hingegen stammte von „oben" = „vom Himmel", darum überragte er alle anderen Persönlich-

32 keiten (*ἐπάνω πάντων*). Er hätte so als kompetenter Augen- und Ohrenzeuge für das, was er verkündete, gelten müssen. Aber leider „nimmt sein Zeugnis (fast) niemand an". Der Vers stellt also eine Wiederholung des Selbstzeugnisses Jesu in V. 11 dar und paßt als solche besser denn als eine Prophezeiung des Täufers

33 vom Mißerfolge des Wirkens Jesu. Wie im Prologe (1, 13) gedenkt auch hier der Evangelist sofort der Ausnahmen beim Unglauben der Menschen. Wer Jesu Offenbarung gläubig angenommen hat, hat deren Wirkung an sich sofort erfahren. Er konnte deshalb feierlich für ihren Wahrheitsgehalt einstehen, sein Ja und Amen dazu sagen, bildlich gesprochen sein beglaubigendes Siegel dazu setzen (*ἐσφράγισεν* — die perfektische Redeweise paßt hier nicht in den Mund des Täufers). Der Gläubige ist

34 also ein Zeuge für die Wahrhaftigkeit Gottes selbst, denn Christi, des „Gottgesandten" Offenbarung ist nichts anderes als eine Verkündigung von „Gottesworten". Eine Verfälschung dieser Gottesworte ist ja ausgeschlossen, da Christus den göttlichen Geist von Gott erhalten hat und zwar in unbeschränkter Fülle (*οὐ — ἐκ μέτρου*). Die Ergänzung des Subjektes *ὁ θεός* nach *τὸ πνεῦμα* durch einige Koine-Hss u. a. ist zwar eine zu schwache Bezeugung, gibt aber wohl den Sinn besser wieder als wenn

man τὸ πνεῦμα als Subjekt auffaßt. Diese reiche Geistesmittei- 35
lung des himmlischen Vaters an seinen Sohn entspricht der Tat-
sache, daß der Sohn überhaupt alle Machtvollkommenheiten und
Auszeichnungen von seinem Vater erhalten hat und darüber ver-
fügen kann (ἐν τῇ χειρὶ = εἰς τὴν χεῖρα). Der Grund für diese
herrliche Ausstattung ist die göttliche Vaterliebe zum Sohne.
Seiner Tendenz, Glauben zu wecken und damit Leben zu ver- 36
mitteln (20, 31), entsprechend, schließt der Evangelist diese Dar-
legung über Christi Herkunft, Zeugnis und Ausstattung mit dem
Hinweis auf die Bedeutung des Glaubens (vgl. V. 15 f). Die
große Alternative: ewiges Leben oder Gottes Zorn wird durch
gläubiges Verhalten oder durch Glaubensungehorsam gegenüber
der Botschaft des Gottessohnes entschieden. Tertium non datur.

§ 33. Der Durchzug Jesu durch Samaria.

Jo 4, 1—42.

Die Tauftätigkeit Jesu fand ebenso wie die des Täufers ein 1
Ende infolge feindseliger Eingriffe. Während der Täufer durch
Herodes Antipas ins Gefängnis zu Machärus geworfen worden
war (s. 3, 24), hatte die Pharisäerpartei auf Jesus ihr aufmerksames
Auge geworfen. Die Kunde, daß die Erfolge Jesu die des Täufers
übertrafen und jener mehr Anhänger (μαθηταί) gewann, erregte
besonders ihren Argwohn. Jesus wich, als er davon erfuhr 3
(ἔγνω), dem drohenden Konflikte aus. Nun erst begab er sich in
seine Heimatprovinz Galiläa zurück. Bei Erwähnung der Mel- 2
dungen über Jesu Tauftätigkeit, trägt der Evangelist (V. 2) in
einer in ihrer Echtheit nicht zu bezweifelnden Parenthese nach,
daß die eigentlichen Spender der Taufe Jesu Jünger waren
(s. zu 3, 22).

Der gewöhnliche Weg von Judäa nach Galiläa führte durch 4
die zwischen ihnen liegende Provinz Samaria. Jesus „mußte“
(ἔδει) ihn auch wählen, weil er seinem Plane entsprach. Als er 5 f
um die Mittagszeit (= sechste Stunde) an die „Jakobsquelle“
(nach V. 11 f auch „Jakobsbrunnen“) gekommen war, ruhte er
sich dort aus, da er von den Anstrengungen der Wanderung sehr
müde geworden war (ἐκαθέζετο οὕτως = er setzte sich ohne
weiteres nieder). Dieser Brunnen war am Nordostfuße des Berges
Garizim gelegen (vgl. V. 21) und ist heute noch erhalten. Es
ist ein ca. 23 m tiefer Schacht, der aber nicht in Weise einer
Zisterne von Regenwasser, sondern von Quell- oder Grundwasser

gespeist wird. Nach Jo lag der Brunnen bei der Stadt Sychar. Darunter kann man das ungefähr 3 km entfernte Sichem שְׁכֶם = Συχέμ, Σίκιμα später Neapolis, heute Nabulus) verstehen. Doch spricht der Unterschied der Namensformen Sychar – Sichem mehr dafür, das nur etwas über 1 km entfernte heutige Dorf Askar als die Stelle der Stadt Sychar zu betrachten. Sychar seinerseits lag „nahe bei dem Acker, den (der Patriarch) Jakob seinem Sohne Joseph (in seinem Testament) geschenkt hatte". Die Gn 48, 22 (vgl. 33, 19, Jos 24, 32) überlieferten Jakobstraditionen waren also bei dieser berühmten Quelle lokalisiert.

7 f Während die Jünger Jesu nach Sychar gegangen waren, um Nahrungsmittel für das Mittagbrot einzukaufen, blieb Jesus allein beim Brunnen zurück. Da kam eine Samariterin an den Brunnen, um dort in einem mitgebrachten Gefäß (ὑδρία V. 28) Wasser zu holen. Jesus benutzt diese Gelegenheit, um die Wurzel des christlichen Glaubens in ihr Herz zu pflanzen. Seine Bitte, 9 f ihm zu trinken zu geben, dient als Anknüpfungspunkt. Da die Juden und Samariter in Feindschaft lebten und den Verkehr (συγχρᾶσθαι) miteinander, wie Jo selbst und wohl nicht eine spätere Glosse erklärend bemerkt, vermieden, erregte die Bitte Jesu das Erstaunen der Frau. Ihre diesbezügliche Frage beantwortet Jesus, indem er seine Hinwegsetzung über das nationale Urteil durch die Behauptung einer ganz anders gearteten Sachlage begründet. Eigentlich müßte die Samariterin die Bittende und Jesus der Gebende sein. Denn die Frau steht einem Manne gegenüber, der „die Gabe Gottes", in diesem Falle „lebendiges 11 f Wasser" zu bringen hat. Unter dem ὕδωρ ζῶν (מַיִם חַיִּים Gn 26, 19 u. ö.) versteht die Samariterin fließendes Quellwasser (Gegensatz: Zisternenwasser) und weist Jesus auf die Unmöglichkeit für ihn hin, solches hier zu bekommen (οὔτε — καί einerseits nicht, andererseits); wegen der Tiefe des Brunnens kann man nur mit einem hinabgelassenen Schöpfeimer (ἄντλημα) zum Wasser gelangen, der aber Jesus fehlt. Die Samariterin faßt aber auch die Möglichkeit ins Auge, daß Jesus anderswoher Quellwasser schaffe. Dann müßte er aber ein Wundertäter sein und es etwa gleich Moses aus dem Felsen schlagen. Das würde er jedoch nur tun können, wenn ihm das Wasser im Jakobsbrunnen nicht genügte. Dann aber würde er etwas verschmähen, wovon der Patriarch Jakob nebst seinen Söhnen und Herdentieren (θρέμματα) getrunken hat; er 13 f müßte also größer sein als dieser „Vater" der Samariter. Jesus

geht auf diese Folgerungen der Samariterin ein und nimmt tatsächlich für sich in Anspruch, ein das Wasser des Jakobsbrunnens (ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου) weit übertreffendes Wasser geben zu können. Es ist ein Wunderwasser mit der Eigenschaft, den Durst im Trinkenden ein für allemal zu stillen. Es verhält sich nämlich im Trinkenden nicht still und tot, sondern wird in ihm zu einem sprudelnden (ἀλλομένου) Wasserquell. Unter Aufgabe der bildlichen Redeweise wird noch das Ziel genannt, wohin dieser Quell sich ergießt oder bis wohin er sich als Springbrunnen erhebt: es ist „das ewige Leben“. Jesus denkt an die lebenspendende Kraft seiner Offenbarung im Gläubigen, die das Wissens- und Seligkeitsbedürfnis des Menschen für die ganze Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα) befriedigt (anders die Weisheit in Sir 24, 21). Die Samariterin 15 aber versteht ihn noch immer nicht und denkt an ein natürliches Wasser mit der genannten wunderbaren Eigenschaft. Jetzt wird tatsächlich sie die Bittende (V. 10) und verlangt (nicht ironisch) von Jesus solches Wunderwasser, das sie des beschwerlichen Geschäftes des Wasserholens für die Zukunft entheben würde.

Jesus gibt ihr sein Wasser — aber freilich in anderem Sinne 16 ff als sie es meint. Er legt zunächst den Grund für seine Offenbarung, indem er zeigt, daß er übernatürliches Wissen besitzt. Die Erklärung der Frau: „ich besitze keinen (Ehe-) Mann“, mit der sie der Aufforderung Jesu, ihren Mann herbeizuholen, ausweicht, erklärt Jesus als richtig und wahr. Die Samariterin ist tatsächlich gegenwärtig unverheiratet. Daß aber diese Ehelosigkeit dadurch zustande kam, daß gleich fünf frühere Ehen der Samariterin sei es durch Tod des Gatten, sei es durch Scheidung aufgelöst wurden, und zweitens dadurch, daß ein gegenwärtig bestehendes Verhältnis der Frau zu einem Manne illegitim erhalten wird, ist ein von der Samariterin verschwiegener Nebenumstand, der ihr nun von Jesus vorgehalten wird. Die Beschämung 19 darüber wird bei der Frau noch übertönt durch das Erstaunen über das wunderbare Wissen Jesu von ihrem Sündenleben. Sie stellt sich nur die Frage: „Wer mag der Mann vor mir sein?“ und beantwortet sie aus der eben gewonnenen Erfahrung (θεωρῶ) dahin: Jesus muß ein Prophet, d. h. ein Träger übernatürlicher Erleuchtung sein. Da sie als Samariterin einem Juden von so 20 hoher Bedeutung gegenübersteht, trägt sie ihm sofort die Streitfrage vor, ob der Berg Garizim, an dessen Fuße sie stehen (ἐν τῷ ὄρει τούτῳ), oder ob Jerusalem der richtige Ort für die An-

betung Gottes sei. Die Samaritaner hatten nach der Rückkehr aus dem Exil einen eigenen Tempel auf diesem Berge erbaut. Dieser war zwar schon 128 v. Chr. von Hyrkan I. zerstört worden, doch blieb der Garizim die samaritische Kultstätte und kein Samariter nahm am jüdischen Tempelkult in Jerusalem teil. Der große Gegensatz zwischen samaritanischer und jüdischer Religiosität spitzte sich also in der Frage: Garizim oder Jerusalem zu. Daher war diese Kontroverse durchaus populär und konnte auch das Herz einer Frau aus dem Volke bewegen. Ihr religiöses Interesse und nicht der Wunsch, die Aufmerksamkeit von ihrem Sündenleben abzulenken, hat sie veranlaßt, diese Frage vor dem jüdischen

21 ff „Propheten" auszusprechen. Jesus gibt ihr deshalb auch Antwort, indem er den gegenwärtigen und zukünftigen Gotteskult der Samaritaner und Juden würdigt. Die samaritanische Gottesverehrung ist Verehrung von etwas Unbekanntem (προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἴδατε). Die Mischung dieses Volkes mit vielen Heiden hatte auch heidnische Elemente in ihre Religion gebracht; sie verehren also Gott nicht richtig, kennen ihn also nicht. Umgekehrt hat sich die jüdische Jahwereligion rein und frei von Irrtum erhalten; die Juden verehren also Gott so, wie es seinem Wesen, das sie richtig erkennen, entspricht (προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν). Dieser Vorzug des Judentums beruht auf der von Gott gewollten Tatsache, daß der Erlöser und damit die Erlösung (σωτηρία) aus dem Judentum hervorgehen solle. Sonach hatte Jesus (in V. 22) die Streitfrage: Garizim – Jerusalem durch Hinweis auf das Kultobjekt zugunsten von Jerusalem entschieden. Aber das gilt nur für die Gegenwart. Schon die allernächste Zukunft (ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν) leitet eine Zeit ein, in der beide Kultstätten aufhören werden (V. 21) und wo an die Stelle einer äußeren Anbetung Gottes die „Anbetung des (himmlischen) Vaters in Geist und Wahrheit" als allein wahre und echte Gottesverehrung (ἀληθινοὶ προσκυνηταί) treten wird. Die jetzt anbrechende messianische Zeit macht das Heil nicht mehr abhängig vom Besuch einer bestimmten Kultstätte, sondern fordert für alle religiösen Akte wahre Innerlichkeit (ἐν πνεύματι) und volle Übereinstimmung mit den religiösen Tatsachen (ἐν ἀληθείᾳ — Gegensatz: die falschen Kulte der Heiden oder halben Heiden). Daß diese λατρεία πνευματική (Cyrill von Alex.) auch einen Ausdruck in Worten und Kulthandlungen verlangt, wird durch dieses nur das Wesentliche des Unterschieds zwischen Altem und Neuem nennende Jesuswort nicht geleugnet. Der letzte Grund für

diese künftige neue Art des Gotteskultes liegt wieder im Willen Gottes. Der himmlische Vater „sucht" förmlich nach Anbetern, die so beschaffen sind (τοιούτους prädikativ, sc. ὄντας). Und Gott 24 muß das auch so wollen, weil Kultobjekt und Kultform einander entsprechen müssen. Weil Gott selbst seinem Wesen nach Geist ist, kann nur eine geistige und wahre Gottesverehrung von seiten der Menschen ihm wohlgefällig sein. Eine wesentliche Vervollkommnung des Gotteskultes wird also für die kommende Zeit in Aussicht gestellt. Auch in der Samariterin waren Zukunfts- 25 hoffnungen lebendig. Ihr Volk glaubte ebenfalls an einen kommenden Messias (in späteren samaritanischen Quellen heißt er Taheb). Von seinem Kommen erwartet die Samariterin vollen Aufschluß über die berührten grundlegenden Streitfragen. Zu 26 ihrer freudigen Überraschung verkündet ihr aber Jesus, daß diese Zukunftserwartung jetzt schon eintrete: der mit ihr Sprechende sei selbst der Messias.

Nachdem das Gespräch mit der Samariterin diesen Höhepunkt 27 erreicht hatte, wurde es durch die Rückkehr der Jünger aus Sychar abgebrochen. Der auf Nebenumstände achtende Evangelist weiß wieder von der Denkweise der Jünger zu berichten. Sie nahmen daran Anstoß, daß Jesus sich über die rabbinische Gepflogenheit, längere Gespräche mit Frauen zu meiden (vgl. z. B. Pirqe Aboth I, 5) hinwegsetzte. Er muß entweder eine besondere Absicht verfolgen (τί ζητεῖς) oder einen anderen unbekannten Grund dafür haben (τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς). Eine diesbezügliche Frage an Jesus selbst hätte aber einen Vorwurf in sich geschlossen. Darum wagen sie eine solche nicht auszusprechen.

Die Samariterin hatte nach der Ankunft der Jünger Jesus 28f eiligst (unter Zurücklassung ihres Wasserkruges) verlassen und war nach Sychar zurückgekehrt. Dort verkündete sie den ihr begegnenden Leuten ihr wunderbares Erlebnis. Zwei Tatsachen hat sie nach dem Bericht des Jo besonders herausgehoben: das übernatürliche Wissen, das Jesus durch den Vorhalt ihrer Sünden bekundet hat, und seinen Anspruch, der Messias zu sein. Der letztere veranlaßt die Frage an die überraschten Sychariten: „Ist dieser etwa der Messias?" (sonst z. B. V. 12 oder 33^b leitet μή meist eine Frage ein, die verneint werden soll) und die Aufforderung, zum Jakobsbrunnen zu gehen und sich selbst zu überzeugen. Die Sychariten entsprachen auch dieser Auf- 30 forderung.

31 Bevor sie dort ankamen, hatte Jesus seinen Jüngern wertvolle Einblicke in ihren künftigen Beruf gewährt. Als Anknüpfungspunkt diente ihm wieder Irdisches, das er zum Bild geistiger Vorgänge machte (vgl. die Geburt von oben 3, 3 und eben V. 10 das lebendige Wasser). Die Jünger hatten ihrem „Rabbi" von 32 den eingekauften Speisen angeboten, doch hatte Jesus es abgelehnt mit der Begründung, er habe eine den Jüngern unbekannte 33 Speise (βρῶσις = βρῶμα), Wiederum wurde dieses bildliche Wort physisch verstanden (wie 3, 4 und 4, 11). Die Jünger erwogen, wie der Evangelist als Beteiligter zu melden weiß, die Möglichkeit, ob Jesus während ihres Fortseins von anderer Seite zu essen bekommen habe. Sie sprachen aber diese Vermutung nur unter sich aus. Jesus gegenüber mag sie ihnen als mögliche Profanierung erschienen sein, da sie doch wahrscheinlich auch die geistige Deutung des Jesuswortes in Betracht gezogen haben. 34 Diese wurde ihnen zur Gewißheit, als ihnen Jesus sagte, daß das Wirken und Vollenden in seinem von Gott ihm übertragenen messianischen Berufe seine Nahrung sei (vgl. Mt 3, 4). Die Feierlichkeit der Stunde, da eine Frau aus halbheidnischem Volke die Botschaft verkündet: der Messias ist da, läßt Jesus physisches 35 Nahrungsbedürfnis nicht mehr empfinden. Sein Blick lenkt sich vielmehr auf die beginnende messianische Periode. Wieder wählt er ein hier naheliegendes Bild, um die Bedeutung der Zeit zu schildern. Da leuchten die Felder goldgelb (*λευκαί*), sind also reif zur Ernte; die Garben brauchen nur geschnitten zu werden. Die Stunde ist da, daß sich Anhänger um den erschienenen Messias sammeln. Die Jünger Jesu werden darum aufgefordert, auf diese reife geistige Ernte hinzublicken (*ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν*). Dieser Blick zeigt ihnen ein anderes Bild als die Betrachtung des Standes der damaligen natürlichen Ernte. Diese ist nach dem Urteil der Jünger, das hier allein in Betracht kommt (*ὑμεῖς λέγετε*) und dem Urteil Jesu über die geistige Ernte gegenübersteht (*ἰδοὺ λέγω ὑμῖν*), noch weit entfernt. Die niedrigen grünen Halme zeigen, daß noch vier Monate (*ἔτι τετράμηνος* sc. *χρόνος*) vergehen müssen, ehe eingeerntet werden kann. Da die Ernte in Palästina im April begann, muß demnach der Durchzug Jesu durch Samarien ungefähr im Dezember stattgefunden haben, woraus sich wiederum ergibt, daß die sehr erfolgreiche Tauftätigkeit Jesu (Jo 3, 22) in Judäa sich über die Zeit zwischen dem Paschafeste (Jo 2, 13 und 23) und dem folgenden Dezember

(wahrscheinlich des Jahres 29) erstreckte. Die Zurückrechnung von der späten Nachernte (im August) oder die Erklärung des: *ἔτι τετράμηνος ἐστιν κτλ* als Sprichwort (= adhuc seges in herba) sind voller Unwahrscheinlichkeiten. — Die geistige Ernte, besonders 36 der Anteil, den die Jünger und Jesus selbst daran haben, wird nun von Jesus noch näher geschildert, wobei sie sich seinem prophetischen Blick schon als eine sich vollziehende Handlung darstellt. Schon (*ἤδη* wird sprachlich korrekter zum Folgenden zu ziehen sein) geschieht die Erntearbeit. Die Schnitter mähen die Garben (ihren „Lohn") und führen sie in die Scheuer ein. Unter Verlassen des Bildes (wie V. 14, anders Mt 3, 12 <) wird statt der physischen Scheuer gleich die geistige (*εἰς ζωὴν αἰώνιον*) genannt, die darunter gemeint ist. Das Eigentümliche an dieser Erntearbeit ist die Fügung Gottes (*ἵνα*), daß auch der Arbeiter, der die Saat ausgestreut hat, Erntefreuden miterleben darf (*ὁμοῦ χαίρῃ* = damit er sich zusammen, also auch gleichzeitig mitfreue). Gewöhnlich sind die Erntearbeiter und die Säearbeiter allerdings 37 ein und dieselben. Darum sagt Jesus ausdrücklich, daß hier der anormale, aber sogar sprichwörtlich (*λόγος*) gewordene Fall eintritt, daß die Personen des Säenden und Erntenden verschieden sind (vgl. Mich 6, 15; Job 31, 8; Mt 20, 24 <). Als Säemann 38 betrachtet also Jesus sich selbst und die Erntearbeiter sind seine Jünger, die von Jesus zu dieser Arbeit ausgesandt worden waren (der Aorist *ἀπέστειλα*, weil die im Gange befindliche Erntearbeit geschildert wird). Dabei brauchen die Jünger nur die reifen geistigen Garben zu schneiden und einzuführen (V. 35[b]). Sie nehmen also eine Arbeit auf, um deren Gedeihen sich bisher andere Arbeiter bemüht haben. Die ganze göttliche Leitung im Alten Bunde und zuletzt die Predigt Jesu (vgl. Hebr 1, 1 f) hat der apostolischen Mission vorgearbeitet (*ἄλλοι κεκοπιάκασιν*).

Zum Schlusse gedenkt der auf Erfolge im Glaubensleben 39 aufmerksame Verfasser (vgl. 2, 11 u. 23 f) der schönen Anfänge der messianischen Bewegung in Samaria, die in Gegensatz stehen zu dem Kleinglauben, den Jesus in Jerusalem gefunden hatte. Viele Sychariten wurden gläubig. Jo teilt sie nach ihrem Glaubensmotiv in zwei Klassen. Die einen hatten ihre Glaubensüberzeugung schon gewonnen, als ihnen die Samariterin ihre Begegnung mit Jesus und besonders von Jesu Allwissenheit erzählte (vgl. V. 29); es waren Menschen, „die nicht sahen und doch glaubten" (Jo 20, 29). Die andere, weit zahlreichere Gruppe 40 ff

kam durch den persönlichen Verkehr mit Jesus zu ihrem Glauben. Jesus war ihrer Einladung, die sie ihm am Jakobsbrunnen vorgetragen hatten, gefolgt und blieb zwei Tage in Sychar. Er benutzte diese Zeit zur Predigt (*διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ*) und diese Predigt, nicht etwa *σημεῖα*, wie sie in Jerusalem gewirkt wurden (2, 23), begründete in den Zuhörern die Glaubensüberzeugung. Jo weiß sogar aus eigener Erfahrung den nebensächlichen Zug mitzuteilen, daß solche Gläubige der Samariterin gegenüber ausdrücklich ablehnten, durch ihr „Gerede" (*λαλιά*; ein solches ist es gegenüber dem *λόγος Ἰησοῦ*) bekehrt worden zu sein. Der Glaube dieser Samaritaner war wesentlich die Überzeugung, Jesus sei der „Weltheiland" (*ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*), er bringe also der gesamten Welt (nicht bloß ihrem Lande) Rettung aus innerer und äußerer Not. Der Ehrentitel, den die damalige hellenistische Welt vielfach römischen Kaisern gab, hatte für die von Jesus belehrten Samariter religiöse Bedeutung. —

Was Jo über die Einleitung der samaritanischen Mission berichtet, trägt durchweg den Stempel der Glaubwürdigkeit. Als Erdichtung im Interesse einer Zurückdatierung späterer Missionserfahrungen (Apg 8, 5—23) ins Leben Jesu kann die Perikope wegen ihrer vielen konkreten Einzelzüge nicht aufgefaßt werden. Man tut diesen Gewalt an, wenn man z. B. die Begegnung am Brunnen für eine Nachdichtung nach atl (Gn 24, 11—20 u. ö.) oder buddhistischen (der Buddhaschüler Ananda spricht mit einem wasserholenden Tschandalamädchen) Brunnenszenen oder die fünf Ehemänner der Samariterin als die fünf heidnischen Gottheiten dieses Volkes und das illegitime Verhältnis als das zwischen Jahwe und dem samaritanischen Volke erklärt.

Biblische Zeitfragen

gemeinverständlich erörtert.

▼▼

Ein Broschürenzyklus

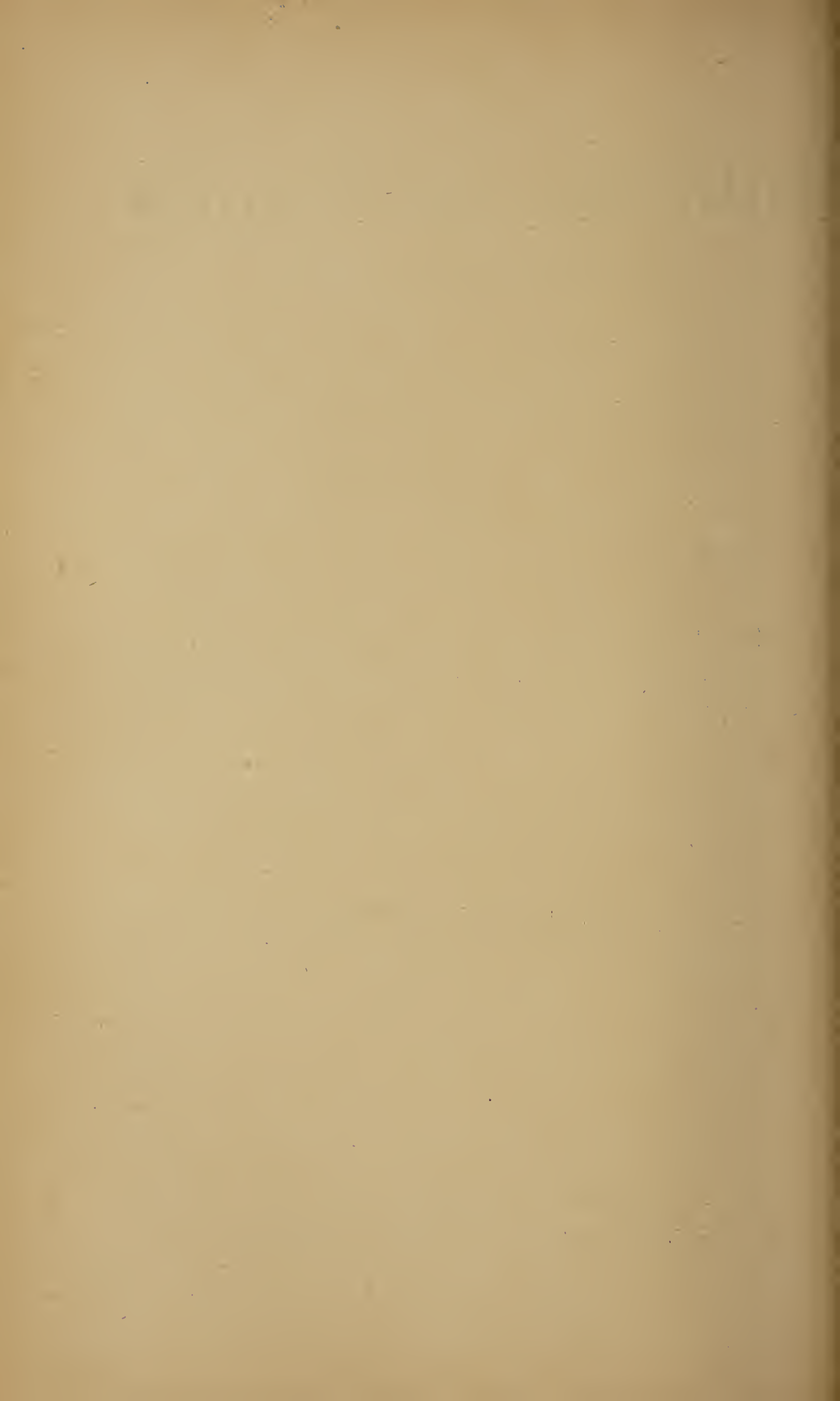
herausgegeben von

Dr. P. Heinisch,
o. ö. Prof. der alttestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Dr. Ignaz Rohr,
o. ö. Prof. der neutestamentl. Exegese
an der Universität Straßburg.

Siebente Folge.

Münster in Westfalen 1914/15.
Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.



Inhaltsangabe.





Biblische Zeitfragen
Achte Folge. Heft 9/10.



Leben Jesu nach den vier Evangelien.

Kurzgefaßte Erklärung.

II.

Aus der galiläischen Mission.

Von

Joseph Sickenberger.

Dritte verbesserte Auflage.



Münster in Westf. 1921.
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 12. Novembris 1921.

Dr. Hasenkamp,
Vic. Eppi Genlis.

Nr. 6801 I.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorbemerkung.

Nachstehende Ausführungen bilden die Fortsetzung des in der VII. Folge Heft 11/12 der Biblischen Zeitfragen begonnenen „Lebens Jesu". — Die notwendig gewordene 3. Auflage weist Verbesserungen an einzelnen Stellen auf. Eine in chronologischem Interesse wünschenswert erscheinende Umgruppierung des Stoffes (z. B. gehörte § 83 f in Heft III hinter § 91) muß ich mir auf spätere Zeit versparen, wo es hoffentlich möglich sein wird, die einzelnen Hefte zu einem Buche zu vereinigen.

Zu der früher genannten Literatur kommt jetzt u. a. hinzu: L. Fonck, S. J., Die Parabeln des Herrn im Evangelium, 3. Aufl., Innsbruck 1909. — Derselbe, Die Wunder des Herrn im Evangelium, I. Band, 2. Aufl., Innsbruck 1907. — A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, 2 Teile, 2. Abdruck, Tübingen 1910.

---

3. Teil. Beginn der galiläischen Wirksamkeit.

§ 34. Die Rückkehr nach Galiläa.

Jo 4, 43 – 45; Mt 4, 12 – 17; Mk 1, 14 f; Lk 4, 14 f.

Nach einem nur zweitägigen Aufenthalt in Sychar (V. 40) verließ Jesus diese ihn ehrende Stadt und die Provinz Samaria und vollendete seine Rückreise nach Galiläa (vgl. V. 3). Dieser Weggang von Samaria nach Galiläa wird vom Evangelisten damit erklärt (*γάρ*), daß Jesus selbst die Äußerung getan habe (*ἐμαρτύρησεν* — gemeint ist wohl der Vorgang in Nazareth Mt 13, 57 +), ein Prophet genieße in seinem Vaterlande keine Ehre. Johannes wollte damit vielleicht erklären, daß Jesus mit vollem Bewußtsein das Land aufgesucht hat, wo für ihn keine Ehre zu gewinnen war, nämlich seine Heimatprovinz Galiläa. Denn Jesus galt (trotz der Geburt in Bethlehem) als Galiläer (vgl. Jo 1, 45 f; Lk 23, 6). Wahrscheinlicher aber ist, daß erklärt werden soll, warum Jesus nicht in Judäa, seiner Geburtsprovinz und im eigentlichen Zentrum des Judenlandes, wirken wollte. Die Aufnahme in Galiläa war zwar zunächst eine freundliche. Man hatte dort trotz der dazwischen liegenden dreiviertel Jahre Jesu Wunderzeichen beim letzten Osterfeste in Jerusalem (2, 23) nicht vergessen. Die Bewohner von Galiläa waren ja als Festpilger zum großen Teil Augenzeugen derselben gewesen und freuten sich jetzt, ihren wundertätigen Landsmann endlich unter sich zu haben.

Von diesem Auftreten Jesu in Galiläa berichten nun auch die Synoptiker im unmittelbaren Anschluß an die Erzählung von den Versuchungen Jesu. Die Einfügung eines neuen Datums bei Mt und Mk (*μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην* Mk) deutet aber an, daß auch sie nicht ein unmittelbares Nacheinander der Ereignisse lehren wollten (vgl. § 25). Die näheren Umstände der „Überlieferung" (= Einkerkerung) des Täufers hatte Lk 3, 19 f (s. § 22) erzählt. Offenbar drohte nach Beseitigung des Täufers auch Jesus eine Verfolgung von seiten der jüdischen Obrigkeit (vgl. Jo 4, 1 — indirekt liegt in dieser Bemerkung des Mt und Lk eine Bestätigung dafür, daß auch Jesus taufte), und darum verlegte Jesus den Schauplatz seines Wirkens (*ἀνεχώρησεν* Mt) in das entferntere Galiläa. Lk betont nur den übernatürlichen Faktor, der bei dieser „Rückkehr nach Galiläa" im Spiele war (*ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος*).

Jesus muß damals auch seine Vaterstadt Nazareth aufgesucht, aber bald wieder verlassen haben (*καταλιπὼν τὴν Ναζαρὰ* Mt), um seinen Wohnsitz (*κατῴκησεν* Mt) in Kapharnaum aufzuschlagen. Wieder (wie 2, 15 u. 23) sieht Mt in der Wahl dieses Ortes die Erfüllung einer Prophetenstelle. Seine Lage „am Meere" (*παραθαλάσσιος*), d. h. am See Genesareth (vgl. § 28), und „im Gebiete (der Stämme) Zabulon und Nephtali" macht die Jesajasverse 8, 23 und 9, 1 anwendbar. Dort war für „die frühere Zeit" zugestanden worden, daß „das Land Zabulon und das Land Nephtali" (die nördlichen Stämme) in Verachtung lebten. Für die (messianische) Zukunft aber wird Ehre verheißen drei (mit diesen Stammgebieten z. T. identischen) Bezirken: dem „am Meereswege" (*ὁδὸν θαλάσσης* Accusativus loci = דֶּרֶךְ הַיָּם), dem „jenseits des Jordan" (עֵבֶר הַיַּרְדֵּן) liegenden Land und „dem Bezirk der Heiden" (גְּלִיל הַגּוֹיִם, Mt hat wie die LXX גְּלִיל als Eigenname für Galiläa aufgefaßt). Gerade diesen entfernten und verachteten Völkern, die als halbheidnische Menschen in geistiger „Finsternis" oder in einem Lande, das geistiger Tod überschattet (*ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου*, Js 9, 1: im Lande des Todesschattens), leben, wird zuerst das „große (messianische) Licht" leuchten (*ἀνέτειλεν*, Js: wird glänzen). Diese von Mt frei wiedergegebene Weissagung hat sich dadurch erfüllt, daß Jesus sein messianisches Wirken in dem am See Genesareth gelegenen Kapharnaum eröffnete.

Mt und Mk geben auch gleich den Hauptinhalt dieser anfänglichen Predigt Jesu (*ἀπὸ τότε ἤρξατο . . . κηρύσσειν* Mt)

an. Das von ihm „verkündete Evangelium Gottes“ (Mk) glich zunächst völlig der Predigt des Täufers (vgl. § 21 zu Mt 3, 2) und forderte wegen der Nähe des Himmelreiches zur geistigen Umkehr (μετανοεῖτε) auf. Nach Mk wies Jesus auch auf das Erfülltsein, d. h. Vollendetsein der bis zum Erscheinen des Messias verstreichenden Zeit hin und forderte direkt „Glauben an seine frohe Botschaft“ (πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ).

Wie Jo 45 gedenkt Lk des guten Erfolges dieser ersten Lehrtätigkeit Jesu. „Der Ruf“ (φήμη) davon verbreitete sich in der galiläischen Umgegend, und alle Zuhörer Jesu spendeten ihm Beifall (δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων). Als besonderen Zug, der auch in den folgenden lukanischen Berichten eine Rolle spielt, erwähnt der dritte Evangelist, daß Jesus in den jüdischen Synagogen lehrte. Jesus hat also die an allen Sabbaten stattfindenden Synagogalgottesdienste besucht und dabei die an die Schriftlesung sich anschließende, jedem männlichen Israeliten gestattete Predigt übernommen. Dem Paulusschüler Lukas mag es wertvoll gewesen sein, diesen äußerlichen Umstand von vorneherein zu erwähnen, da auch Paulus die gleiche Methode in seiner Missionsarbeit beibehalten hatte.

§ 35. Die Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kapharnaum.

Jo 4, 46 – 54.

Nicht bloß als Lehrer, sondern auch als Wundertäter hat sich Jesus schon bei Eröffnung seines messianischen Wirkens in Galiläa gezeigt. Hierin hat er den Erwartungen, die die Galiläer seit dem Paschafeste von ihm hegten, entsprochen. Der vierte Evangelist berichtet demgemäß auch von dem ersten Wunder, das Jesus damals gewirkt hat.

Wohl nach dem Weggang von Nazareth (Mt 4, 13) war Jesus „wieder nach (dem benachbarten) Kana gekommen“ (s. § 27). Hier hatte er eine Begegnung mit einem uns nicht mehr näher bekannten βασιλικός (nicht βασιλίσκος D, Minuskeln = regulus Vulg.), d. h. einem königlichen Beamten, also einem im Dienste des Tetrarchen Herodes Antipas stehenden Manne aus Kapharnaum. Er war also Jude (vgl. V. 48) und hatte, sei es durch den eigenen Festbesuch, sei es durch den Bericht anderer Kenntnis von den jerusalemischen Wundern Jesu. Als daher sein (vielleicht einziger) Sohn schwer erkrankt war und am Sterben lag (ἤμελλεν ἀποθνήσκειν), suchte er bei Jesus Rettung. Eine solche hielt er aber 46f

nur für möglich, wenn Jesus persönlich nach Kapharnaum käme, um nach atl Vorbildern etwa durch Berührung oder sonstige äußere
48 Zeichen (σημεῖα) die Heilung zu erreichen. Jesus findet also hier den auf Äußerlichkeiten achtenden Wunderglauben des Judentums wieder und tadelt einen Glauben, der sich auf solche „Zeichen
49f und Wunder" (σημεῖα καὶ τέρατα) gründet. Aber er gibt doch der erneuten dringenden Bitte des Beamten, rasch zu kommen, insofern nach, als er eine Heilung aus der Ferne an dem Knaben vollzieht und das äußerlich nur durch die Worte „Dein Sohn lebt", d. h. er ist dem Leben erhalten, erkennen läßt. Der Beamte bekundete daraufhin sein volles Vertrauen zu Jesus dadurch, daß er dieser Mitteilung Glauben schenkte (ἐπίστευσεν τῷ λόγῳ) und der Weisung Jesu entsprechend nach Kapharnaum zurückreiste.

51 Dem Evangelisten war es nun wertvoll, auch zu berichten, wie das Wunder als solches offenbar wurde. Nach der plötzlichen Gesundung des Knaben (ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός) hatten sich die Diener des Beamten auf den etwa eine Tagereise langen Weg nach Kana gemacht, um ihrem Herrn die freudige Botschaft zu überbringen. Am andern Tag begegneten sie dem zurückkehrenden
52f Beamten. Dabei wurde sofort festgestellt, daß die siebente Stunde, d. h. ein Uhr nachmittags (vgl. Jo 1, 39; 4, 6), die Stunde der eingetretenen Besserung (κομψότερον ἔσχεν = er bekam Feineres, Besseres) und der Mitteilung Jesu von dieser Tatsache war. Damit war die Annahme zufälligen Zusammentreffens ausgeschlossen und die Folge war, wie der auf den Fortschritt des Glaubens achtende Evangelist hervorhebt, daß sowohl der Beamte wie auch alle (ὅλη) Angehörigen seiner Familie und seines Hauses gläubige Anhänger Jesu wurden, was für die nunmehr beginnende Tätigkeit Jesu in Kapharnaum sicher von großer Bedeutung war.

Die Art, wie Johannes dieses Wunder erzählt, erinnert lebhaft an seinen Bericht über die Verwandlung von Wasser und Wein bei der Hochzeit zu Kana (2, 1 – 11). Hier wie dort folgt auf die Bitte um Hilfe eine Korrektur der Bitte; beidemal ist der eigentliche Wunderakt nicht erzählt, wohl aber ausführlich die Art, wie er festgestellt und bekannt wurde; beidemal ist auch der Glauben
54 weckenden Wirkung des Wunders gedacht. Zudem stellt der Evangelist direkt beide Wunderzeichen zusammen, indem er letzteres als das zweite (πάλιν ist pleonastisch) in Galiläa gewirkte Wunder erklärt.

Auch mit der Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (Mt 8, 5 – 13 <), die auch eine Fernheilung dar-

stellt, hat die Erzählung des Johannes einige Ähnlichkeiten. Doch sind demgegenüber die Verschiedenheiten so groß, daß eine Identifizierung der Vorgänge unmöglich ist (vgl. § 69).

§ 36. Die Berufung der ersten Apostel und der wunderbare Fischzug.

Mt 4, 18–22; Mk 1, 16–20; Lk 5, 1–11.

Nach der allgemeinen Schilderung der galiläischen Predigt Jesu erzählen Mt und Mk sofort, wie Jesus vier Jünger als ständige Mitarbeiter in der Mission an sich fesselte. Es sind zwei Brüderpaare: „Simon, der Petrus genannt wird, und sein Bruder Andreas", sowie die Zebedäussöhne (*Ζεβεδαῖος* = זַבְדִּי wohl = Geschenkter) Jakobus (יַעֲקֹב) und Johannes. Sie waren nach Jo 1 mit Ausnahme des Jakobus schon bald nach der Taufe Jesu seine Jünger, d. h. Anhänger und Begleiter, geworden (vgl. § 26) und müssen auch Zeugen des ersten Kanawunders und der Wunderzeichen in Jerusalem gewesen sein. Wahrscheinlich waren sie auch noch ganz oder zeitweise bei Jesus geblieben, als Jesus in Judäa taufte, bzw. durch seine Jünger taufen ließ (Jo 4, 1 f). Spätestens nach dem Durchzug Jesu durch Samaria, wo die Jünger Jesu noch eine besondere Rolle spielten (Jo 4, 8 27–38) und Johannes wohl Augenzeuge war (Jo 4, 27), müssen sie sich von Jesus getrennt haben, um ihrem Berufe zu leben. Sie waren Fischer und übten in Kapharnaum ihr Handwerk aus. Der heute noch sehr fischreiche See Genesareth oder „das Meer von Galiläa" (יָם־כִּנֶּרֶת Nm 34, 11 יָם כִּנְּרוֹת Jos 12, 3; *τὸ ὕδωρ τοῦ Γεννησάρ* 1 Makk 11, 67 nach der am Nordwestufer des Sees befindlichen Ebene, 208 Meter unter dem Mittelmeer gelegen) bot reiche Beute. Petrus und Andreas waren gerade damit beschäftigt, das große Wurfnetz (*ἀμφίβληστρον*) in den See zu werfen, als der Befehl Jesu zu dauernder Nachfolge (*δεῦτε ὀπίσω μου*) und die Ankündigung, daß Jesus sie zu „Menschenfischern", d. h. Missionaren für das Gottesreich, machen werde, an sie erging. Die mit Jesus schon näher bekannten Jünger folgten dem Rufe zum Apostolate augenblicklich.

Das gleiche Resultat hatte die kurz darauf unter den gleichen Umständen erfolgte Berufung der beiden Zebedäiden, die in einem Schiffe mit ihrem Vater und Lohnarbeitern damit beschäftigt waren, die Netze für einen neuen Fang herzurichten (*καταρτίζοντας τὰ*

δίκτυα). Auch sie verließen sofort ihren Vater und die Arbeiter und folgten dem Rufe Jesu.

Auch Lk berichtet von der Berufung des Petrus und der Zebedäiden am See Genesareth (παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρέτ). Doch ist sie hier eng mit dem Wunder des Fischfangs verknüpft. Jesus befand sich am Gestade des Sees, wurde aber von den seinem Worte lauschenden Volksmengen zu sehr umdrängt, so daß er „Simon" bat, ihn in dem ihm gehörenden Schiffe etwas vom Lande wegzurudern. Die dadurch erreichte Möglichkeit, die große Zuhörerschar zu überblicken und durch das Wort zu beherrschen, benutzte Jesus zu einer Predigt (der „Seepredigt"), die er vom Schiffe aus in sitzender Stellung hielt. Vgl. § 100.

Nach derselben wirkte er ein Wunder. Petrus hatte mit seinen Gefährten die ganze vorige Nacht auf den Fischfang verwendet (δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες), aber ganz erfolglos. Als Jesus sie am Gestade des Sees angetroffen hatte, hatten sie ihre beiden Schiffe schon wieder ans Land gezogen und waren damit beschäftigt, die Netze von Schlamm und Unrat zu reinigen (ἔπλυναν τὰ δίκτυα). Die Wiederholung eines Fischfangs erschien daher als ein aussichtsloses Unternehmen, doch fuhr Petrus auf Befehl des Meisters (ἐπιστάτα = Rabbi) hin mit seinem Schiffe in die Tiefe des Sees hinaus und warf die Netze neuerdings aus. Und diesmal war der Erfolg ein ungeheurer. Als die Netze mit ihrem reichen Inhalt ins Schiff gezogen werden sollten, drohten sie, zu zerreißen (διερήσσετο). Die Gefährten im anderen Schiffe mußten durch Winke herbeigerufen werden und mit Hand anlegen (συλλαβέσθαι). Nur so gelang es, die Fische in die Boote zu bringen. Ihre große Zahl veranlaßte aber einen Tiefgang der Schiffe (ὥστε βυθίζεσθαι αὐτά).

Wenn der reiche Fischfang an sich auch dadurch erklärt werden könnte, daß man zufällig auf einen starken Schwarm von Fischen stieß, so offenbart doch der Befehl Jesu, daß es sich um einen relativ wunderbaren Vorgang handelt. Das war auch der Eindruck bei dem im Fischerhandwerk erfahrenen „Simon Petrus", und rasch entschlossen gibt er dem Empfinden, daß ein so mächtiger und gottbegnadeter Wundertäter und ein armseliger „sündiger Mensch" wie er selbst nicht zusammensein dürfen, in der Bitte Ausdruck, Jesus möge ihn verlassen (ἔξελθε ἀπ' ἐμοῦ = steig aus dem Schiffe aus). Aber Jesus fordert umgekehrt von ihm mutiges (μὴ φοβοῦ) und dauerndes Zusammenarbeiten: „Von nun

an wirst du Menschen fangen" (ζωγρέω von ζώς und ἀγρέω lebendig fangen). Diesem zugleich jussiven Futur entsprechend, verließ Petrus nach der Landung wieder sein Handwerk (ἀφέντες πάντα) und wurde Begleiter Jesu (ἠκολούθησαν αὐτῷ).

So wie er handelten aber auch die beiden Zebedäiden, Jakobus und Johannes. Sie waren die Besitzer des zweiten, zu Hilfe eilenden Schiffes gewesen. Das Staunen über das Wunder (τῇ ἄγρᾳ . . . ᾗ συνέλαβον = ἣν συνέκλεισαν nach V. 6) hatte auch sie in besonderem Maße ergriffen. Auch ihnen hatte offenbar die Einladung Jesu zum geistigen Fischfang, für den der physische eben ein Symbol lieferte, gegolten.

Da beide Berichte — Mt und Mk einerseits und Lk anderseits — von einer Berufung der Apostel Petrus, Jakobus und Johannes zum geistigen Fischeramte erzählen und auch der Nebenumstand, daß dies am Ufer des Sees Genesareth geschah, als diese Männer mit ihrem Fischerhandwerk beschäftigt waren, übereinstimmt, sind die erzählten Vorgänge aller Wahrscheinlichkeit nach identisch. Die summarische Berichterstattung bei Mt Mk, die nur die eigentliche Berufung erzählen wollten, gestattet auch hier sehr wohl, nach Lk Seepredigt und wunderbaren Fischfang vor der Einladung zur Nachfolge einzufügen. Eine legendarische Erweiterung liegt im Lk-Berichte nicht vor.

§ 37. Ein Sabbat in Kapharnaum.

Mk 1, 21—24; Lk 4, 31—41; Mt 8, 14—17.

Wie der Petrusschüler Mk, der hier am genauesten berichtet, mitteilt, ging Jesus (in Begleitung der vier Apostel) in die Stadt Kapharnaum hinein. Der nächste Sabbat (εὐθύς ein Lieblingswort des Mk; τοῖς σάββασιν von τὰ σάββατα Nachbildung des aram. שַׁבְּתָא) wurde von Jesus entsprechend seinem Programme (s. § 34 zu Lk 4, 15) zu einer Ansprache in der Synagoge benutzt (ἐδίδασκεν Mk, ἦν διδάσκων Lk bezeichnet die Dauer). Diese Predigt (διδαχή) hatte auch großen Erfolg. Mit Staunen nahmen die Zuhörer die große Kraft und Autorität (ἐξουσία) seiner Worte wahr und erkannten sofort den bedeutenden Unterschied gegenüber der Art der „Schriftgelehrten" (γραμματεῖς = סוֹפְרִים), die in Gesetzesauslegungen und Mitteilung von Traditionen sich erschöpften. Mt fügt 7, 28 f diese Schilderung des Eindruckes der Predigt Jesu der Bergpredigt an.

Während dieser Synagogenpredigt trat ein Fall von Besessenheit[1]) in Erscheinung. Unter den Zuhörern war ein *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* Mk, *ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου* Lk. Diese *δαίμονες, δαιμόνια, πνεύματα ἀκάθαρτα, πνεύματα πονηρά* (= שֵׁדִים oder שְׂעִירִים) sind im NT als persönliche böse Geistwesen geschildert, denen es möglich ist, in die Menschen einzugehen und darin zu wohnen wie in einem Hause. In diesem Falle beherrscht der betr. Dämon, nicht der eigene Geist des Menschen die Kräfte des Besessenen, so daß dieser redet und tut, was der Dämon will. Auch körperliche Krankheiten, besonders Störungen auf dem Grenzgebiet zwischen *ψυχή* und *σῶμα*, vermag dann der Dämon hervorzurufen (vgl. das Urteil der Feinde über Jesus Jo 10, 20: *δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται*). Daher erklärt sich die öfter zutage tretende Ähnlichkeit von Besessenheitszuständen und nervösen oder sog. Geisteskrankheiten (Hysterien usw.), und es wäre an sich möglich, daß die Evangelien die Sprache ihrer Zeit redend dann und wann bloße Krankheiten auch als dämonische Wirkungen bezeichnet haben. Gleichwohl trennen die Evangelisten (wie z. B. Mt 4, 24; Mk 1, 32 f; Lk 4, 40 f beweisen) die Krankheiten von den Besessenheitszuständen, und das Verhalten Jesu läßt meist ganz deutlich erkennen, daß er einem übernatürlichen geistigen Wesen gegenübersteht und einen Satansgehilfen bekämpft.

Übernatürliches Wissen ist es denn auch, das der Besessene hier in lautem Schreien offenbart (*ἔα* bei Lk ist Interjektion des Schreckens): Zwischen den Wesen, die er repräsentiert, also zwischen den Dämonen, und Jesus von Nazareth besteht keine Gemeinschaft (*τί ἡμῖν καὶ σοί*, vgl. § 27 zu Jo 2, 4), sondern absolute Feindschaft, da Jesus in die Welt gekommen ist, um die Herrschaft der Dämonen dort zu vernichten (*ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς*). Die darin sich bekundende Kenntnis vom Berufe Jesu spricht der Dämon direkt in einem Messiasbekenntnis aus (*οἶδά* [nach ℵLΔ *οἴδαμεν* bei Mk] *σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ*; vgl. Jo 6, 69 und Dn 9, 24). Jesus aber wollte noch nicht sein Wesen ganz offenbaren, sondern durch seine Predigt erst das Volk reif machen für das richtige Verständnis seiner Messiasaufgabe. Er durfte also vorzeitige Enthüllungen nicht zulassen, am wenigsten durch böse Geister, und gebot deshalb dem Besessenen Einhalt (*ἐπιτιμᾶν* eine Strafe verhängen, anfahren,

[1] Vgl. J. Smit, De daemoniacis in historia evangelica, Rom 1913.

bedrohen)[1]. Dem Befehl Jesu, zu verstummen (φιμώθητι), und seinem Exorzismus (ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ) muß der Dämon sofort gehorchen. Er tut es aber, indem er noch ein letztes Zeichen seiner Gewalt über den Besessenen gibt. Krampfartige Zuckungen (σπαράττειν hin- und herzerren) und lautes Schreien waren nach Mk, ein Hinstürzen in der Mitte der ihn Umgebenden oder der Synagoge war nach Lk die Begleiterscheinung des Ausfahrens des Dämons. Ärztliches Interesse bekundet sich noch in der Hinzufügung bei Lk: μηδὲν βλάψαν αὐτόν.

Diese erste Dämonenaustreibung in Galiläa steigerte überall das Erstaunen über die Persönlichkeit Jesu. Zu der neuen Art seiner kraftvollen Predigt (διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν Mk) war die sich offenbarende Macht über die Dämonen (ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν Lk) getreten. Über die Erklärungsweise dieses Vorgangs (τίς ὁ λόγος οὗτος; Lk) wurde hin- und hergeredet (συνζητεῖν Mk), und dabei drang die Kunde von Jesus in die ganze gäliläische Umgebung (εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας).

Am gleichen Sabbat wirkte Jesus noch andere Wunder, die auch Mt, aber an späterer Stelle, berichtet. Die Schwiegermutter Simons (Petrus Mt) wurde von einem heftigen Fieberanfall (πυρετὸς μέγας, wie der Arzt Lukas mitteilt, die damals in ärztlichen Kreisen übliche Einteilung der Fieberkrankheiten wiedergebend[2]), befallen. Als Jesus nach dem Besuch der Synagoge in Begleitung seiner vier Apostel das Haus des Petrus betrat, wurde ihm die Bitte nm Heilung der Schwerkranken vorgetragen (ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς Lk), und er entsprach dieser Bitte. Diesmal geschah die Heilung unter äußeren Handlungen: Jesus trat an das Bett der Kranken und beugte sich über ihr Haupt (das ist wohl der Sinn von ἐπέστη ἐπάνω αὐτῆς Lk), faßte sie bei der Hand (Mk und Mt) und sprach auch einen Einhalt gebietenden Befehl über das Fieber (ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ Lk) aus. Wie vorhin der Dämon, so muß nunmehr auch die Fieberhitze die Kranke sofort verlassen (ἀφῆκεν αὐτήν). Ihr Genesung war eine so vollständige, daß sie imstande war, Jesus und seinen Gefährten Speise und Trank vorzusetzen (διακονεῖν wie Mt 4, 11 ∧).

[1] Vgl. W. Wrede, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, Göttingen 1901, der aber das Messiasgeheimnis als Erdichtung des Mk betrachtet.

[2] Vgl. J. Schuster, Zwei neue medizingeschichtliche Quellen zum „Großen Fieber" Lk 4, 38 (BZ XIII 338—343).

Mit dem Sonnenuntergang (*ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος* Mk; Mt, der nicht erwähnt hatte, daß es sich um einen Sabbat handelt, hat nur die erste, Lk nur die zweite Zeitbestimmung) endete die Sabbatruhe. Dadurch war es möglich geworden, auch die übrigen Kranken und Besessenen, die damals in Kapharnaum waren, zu Jesus zu führen und zu tragen. Die Volksansammlung, die dadurch vor dem Hause des Petrus entstand, schildert Mk hyperbolisch: die ganze Stadt sei vor der Türe versammelt gewesen. Jesus heilte denn auch „alle" (Mt) Kranken, wobei er nach Lk die Zeremonie der Handauflegung an einem jeden Kranken vollzog. Der Übergang der heilenden Kraft vom Spender auf den Empfänger wurde dadurch symbolisiert[1]). Wenn Mk von „vielen" Krankenheilungen spricht, so will er nicht andeuten, daß Jesus damals manche Kranke nicht heilen konnte (vgl. Mk 6, 5), sondern das Gesamtergebnis „aller" Heilungen nennen. Mt sieht in diesen zahlreichen Krankenheilungen wieder die Erfüllung einer Prophetenstelle. Is 53, 4 hat vom „Gottesknecht" geweissagt, daß „er unsere Krankheiten nehmen (נָשָׂא) und unsere Leiden tragen (סָבַל) wird". Dort ist, wie auch die LXX-Übersetzung (*τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται*) beweist, an ein stellvertretendes Leiden gedacht. Mt wendet aber den hebräischen Text buchstäblich auf ein Hinwegnehmen und Forttragen von leiblichen Krankheiten an und übersetzt: *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν.*

Außer den „vielen" Krankenheilungen wurden auch „viele" Dämonenaustreibungen an diesem Abend von Jesus „durch sein Wort" (Mt) vollzogen. Dabei wiederholte sich, was schon in der Synagoge geschehen war. Die Dämonen bekundeten ihre Kenntnis der Messianität Jesu (*ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι* Lk), indem sie, wie Lk erzählt, beim Ausfahren schrien: „Du bist der Sohn Gottes". Aber Jesus wollte auch von ihnen das „Messiasgeheimnis" gewahrt wissen und verbot ihnen weitere Verkündigungen.

§ 38. Von Kapharnaum in die Umgegend.

Mk 1,35–39; Lk 4, 42–44; Mt 4, 23–25.

Am andern Morgen entzog sich Jesus den wiederum zu erwartenden Scharen dadurch, daß er die noch herrschende völlige

---

1) Vgl. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911.

Finsternis vor dem Morgengrauen (ἔννυχα λίαν) benutzte, um sich unbemerkt in die Einsamkeit zurückzuziehen und dem Gebete obzuliegen (Mk). Doch auch dort wußten ihn die Bewohner von Kapharnaum ausfindig zu machen und wollten ihn festhalten (κατεῖχον Lk Imperf. de conatu). Die nähere Art, wie sie dies machten, berichtet nur Mk. Sein Lehrer, der Apostel Petrus, hatte sich damals zum Dolmetsch der Wünsche der Volksscharen gemacht (πάντες ζητοῦσίν σε), nachdem es ihm und den andern Aposteln gelungen war, Jesus zu finden.

Jesus vermag aber die Bitte, in Kapharnaum zu bleiben, nicht zu erfüllen. Vielmehr fordert er umgekehrt die Apostel auf, ihn nach andern Ortschaften (κωμοπόλεις Mk kleinere Städte, Marktflecken; Lk πόλεις) in der Nachbarschaft zu begleiten. Auch dort zu predigen (Mk) oder das Evangelium vom Gottesreiche zu verkünden (Lk), sei der Zweck seines Weggangs von Kapharnaum (ἐξῆλθον Mk) oder seiner Sendung in diese Welt (ἀπεστάλην Lk).

Von der nun folgenden Lehrtätigkeit in Galiläa machen alle drei Evangelisten (Lk also zum zweitenmal, vgl. 4, 15) zunächst nur die Mitteilung, daß sie (wohl hauptsächlich) in Synagogen sich abspielte. Wenn bei Lk die von ℵBCL sy[s] u. a. bezeugte lectio difficilior Ἰουδαίας statt Γαλιλαίας zu bevorzugen ist, will sie sagen, daß Jesus in jüdischen Synagogen gepredigt hat (vgl. Lk. 6, 17). Nach Mk hat Jesus damals auch Dämonenaustreibungen, nach Mt Krankenheilungen aller Art (πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν) vollzogen (vgl. Mt 9, 35). Natürlich führte, wie Mt allein berichtet, dieses ausgedehntere Wirken zu einem noch weiteren Bekanntwerden. Auch in dem an Galiläa angrenzenden Gebiete der römischen Provinz Syrien hatte man überall (εἰς ὅλην τὴν Συρίαν) von Jesus gehört. Die Folge war, daß man Kranke verschiedenster Art (πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους) zu Jesus brachte. Speziell nennt Mt daneben Besessene (δαιμονιζόμενοι), Mondsüchtige (σεληνιαζόμενοι, d. h. Kranke, die entsprechend dem Wachsen des Mondes in Zustände geistiger Störung, Epilepsie oder ähnl. kommen) und Gelähmte (παραλυτικοί, d. h. Kranke, bei denen der Zusammenhang und die Gebrauchsfähigkeit der Glieder ganz oder teilweise „aufgelöst" ist). Jesus gab diesen Kranken die Gesundheit wieder (ἐθεράπευσεν αὐτούς). So kam es, daß Jesus während dieser galiläischen Wirksamkeit immer zahlreiche Volksscharen nachfolgten. Mt nennt auch die Herkunft dieser Kreise.

Außer Galiläa entsandte das „Zehnstädteland", d. h. der Bund von zehn (später mehr) vorwiegend heidnischen Städten (hauptsächlich östlich und nördlich von Galiläa gelegen), seine Boten zu Jesus. Aus dem Süden war die Hauptstadt Jerusalem und die sie umgebende Provinz Judäa, aus dem Osten Peräa vertreten. Vorwiegend waren es Juden gewesen, die teils durch die verschiedenen Krankheiten, teils aber auch durch ihre messianischen, von Johannes dem Täufer noch gesteigerten Erwartungen zur Reise nach Galiläa bestimmt worden waren. Die physischen Heilungen waren aber für Jesus nur Zeichen und Bestätigung geistiger Heilung, die er zunächst in seiner Predigt dem Volke darbot.

4. Teil. Die Bergpredigt.

§ 39. Allgemeines.

Literatur: H. Weinel, Die Bergpredigt (Aus Natur und Geisteswelt), Leipzig 1920.

Als Beispiel „der Predigt vom Evangelium des Reiches" (Mt 4, 23) fügt Mt eine die drei Kapitel 5 – 7 umfassende Belehrung Jesu an. Die weit kürzere Parallele dazu bildet die Predigt, die Lk 6, 20 – 49 mitteilt. Beide Berichte lassen sich in je drei Teile gliedern. Kap. 5. bei Mt proklamiert in den Seligpreisungen die Grundgesetze des neuen messianischen Reiches, verlangt in Gleichnissen deren Verbreitung und schildert in sechs Antithesen ihr Verhältnis zum AT und zur jüdischen Gerechtigkeit; Kap. 6 zeigt, wie bei Verrichtung guter Werke (Almosengeben, Beten, Fasten) alles auf die innere, nur das Himmlische suchende Gesinnung ankommt; Kap. 7 fordert nach einer Reihe einzelner Verbote und Gebote zum Eintritt ins messianische Reich und zum Gehorsam gegenüber den Geboten Jesu auf. Lk bringt zuerst die Seligkeiten und Weherufe (6, 20 – 26), schildert zweitens die Pflichten gegen den Nächsten (Feindesliebe, Richtet nicht! 6, 27 – 42) und fordert drittens zur praktischen Betätigung auf (6, 43 – 49).

Von den sowohl von Mt wie von Lk innerhalb ihrer Bergpredigt überlieferten Stücken darf unbedenklich angenommen werden, daß sie Jesus damals vom Berge aus verkündet hat. Auch die keine lukanischen Parallelen besitzenden Partien des Mt, die fast alle das Verhältnis des neuen Reiches zum AT und zu jüdischer Frömmigkeit berühren, sind als ursprüngliche Bestandteile der Bergpredigt anzusehen, da die Gründe erkennbar sind, die den für

Heidenchristen schreibenden dritten Evangelisten zur Auslassung dieser für seine Leser nicht wichtigen Abschnitte veranlaßt haben können. Ungefähr ein Drittel des Stoffes bei Mt ist durch Parallelen gedeckt, die Lk außerhalb der Bergpredigt anführt. Hier liegt öfter – nicht immer – die Annahme nah, daß Mt Belehrungen, die Jesus an anderer Stelle und zu anderer Zeit gegeben hat, des systematischen Zusammenhangs wegen seiner Bergpredigt eingefügt hat. Aber auch von den sechs Versen, die die lukanische Bergpredigt als Plus gegenüber der des Mt aufweist, kann z. T. das Gleiche vermutet werden, da auch diese Stellen (mit Ausnahme der Weherufe) ihre Parallelen bei Mt außerhalb der Bergpredigt haben.

In der Formulierung einzelner Logia läßt sich öfter (vgl. Mt 5, 48 mit Lk 6, 36; Mt 7, 21 mit Lk 6, 46) als wahrscheinlich erweisen, daß Mt das Ursprünglichere erhalten hat. Dann wird aber überhaupt das Urteil zugunsten der Form bei Mt lauten. Lk kann aber schwerlich die Umgrenzung und Formulierung, wie sie in unserem kanonischen Mt sich erhalten hat, vor Augen gehabt haben, da sonst seine Abweichungen und besonders seine Zerstreuung eines beträchtlichen Teiles seiner Vorlage an andere Stellen seines Evangeliums nicht erklärt werden könnten. Anderseits sind die Gleichheiten im Ausdruck und in der Anordnung (besonders in den Aussagen über das Sorgen und Richten) so weitgehende und auffallende, daß eine gemeinsame Quelle für beide Evangelisten existiert haben muß.

§ 40. Die äußeren Umstände.

Mt 5, 1 f; Lk 6, 17 und 20ª.

Um die zahlreich versammelten Volksscharen durch sein Wort beherrschen zu können, wählte sich Jesus eine Bergeshöhe als natürliche Kanzel und sprach wohl von deren Abhang aus zu den Zuhörern. Es ist derselbe (heute nicht mehr sicher bestimmbare) Berg, auf dem nach Lk 17 Jesus die vorangehende Nacht im Gebete verbracht hatte. Als er dann morgens mit den eben erwählten Aposteln (vgl. § 76) in die Ebene hinabstieg, traf er mit den ihn suchenden Volksscharen zusammen. Auch nach Lk 20 benutzte Jesus diese Gelegenheit zu einer Aussprache. Den Nebenumstand, daß Jesus zu diesem Zwecke wieder auf die Bergeshöhe etwas hinaufstieg, hat Lk unerwähnt gelassen. Wohl aber bilden auch bei ihm die μαθηταί Jesu, d. h. seine Anhänger die zunächst-

stehenden Reihen, die deshalb auch von Jesus zuerst angeblickt wurden, wenn der nach jüdischer Sitte in sitzender Stellung lehrende Heiland den vorher gesenkten Blick über die Zuhörermenge schweifen ließ. Die *μαθηταί* sind darum bei Mt und Lk die direkt Angeredeten. Aber die meisten Belehrungen sind für alle Angehörigen des neuen Reiches bestimmt.

§ 41. Die Seligpreisungen und Weherufe.

Mt 5, 3–12; Lk 6, 20b–26.

Die Predigt vom Himmelreiche wird eröffnet durch Verkündung der Grundsätze, die im neuen Reiche herrschen. Im Gegensatz zur Wertschätzung der Welt, die den, der materielle Not ertragen muß, für unglücklich hält und das Glück in äußeren Gütern sucht, preist Jesus die in Elend Befindlichen als wahrhaft glückliche Menschen (*μακάριοι*, vgl. אַשְׁרֵי Ps 1, 1 u. ö.) und ruft ein Wehe über die Reichen und überall Geehrten aus. Die Begründungen in den *ὅτι*-Sätzen weisen auf die jenseitige, z. T. auch schon im Diesseits eintretende Vergeltung hin. Bei Lk sind die Gepriesenen bzw. Verurteilten direkt apostrophiert (*οἱ πτωχοί* = Vokativ). Sein Sondergut bilden die vier Weherufe, die genau formulierte Antithesen zu seinen vier Seligpreisungen darstellen. Mt hingegen hat durch Beifügung der das aktive Verhalten preisenden Makarismen eine Achtzahl erreicht.

Die erste Seligpreisung gilt nach Mt den „Armen im Geiste", nach Lk „den Armen" und entspricht dem ersten Weheruf über „die Reichen". Der Zusatz *τῷ πνεύματι* bei Mt ist Dativ der Beziehung und spricht direkt aus, daß nur solche Arme (*πτωχός* bettelarm = עָנִי) gepriesen werden können, die ihre äußere Not mit dem Geiste, d. h. willig, sich in Gottes Fügung schickend, ertragen. Nur sie können auch bei Lk als „Arme" in Frage kommen, wie umgekehrt bei Lk die Reichen auch nur die sind, deren ganzes Streben auf die Erhaltung und Vermehrung der materiellen Güter gerichtet ist. Die Freude an diesen Gütern bildet ihren einzigen „Trost", den sie im Diesseits schon empfangen haben (*ἀπέχειν* in diesem Sinne auch in hellenistischen Texten). Umgekehrt sind die Armen die Besitzer, d. h. Mitglieder des messianischen Reiches.

Die (nach dem Zeugnis fast aller Uncialen) zweite Seligpreisung bei Mt wendet sich an die über Unglücksfälle äußerer

und innerer Art „Trauernden“ und verheißt ihnen zukünftigen „Trost“. Sie entspricht der lukanischen dritten Seligpreisung der „Weinenden“ und dem dortigen dritten Weheruf über die „jetzt Lachenden“, d. h. die in irdischen Genüssen ganz Aufgehenden und deshalb zukünftiger, jenseitiger „Trauer“ Entgegengehenden.

Auch die bei Lk fehlende dritte Seligpreisung (in D, sy[c] u. a. die zweite) behandelt noch das Verhalten zum Unglück. Die *πραεῖς* (= עֲנָוִים), d. h. die Unrecht und Not geduldig Ertragenden und nicht leidenschaftlich auf Vergeltung Bedachten werden die „Erben des (messianischen) Landes“ (vgl. Ps 37, 11), also des Himmelreiches sein.

Die „Hungernden“ sind Gegenstand einer vierten Lobpreisung. Bei Lk steht sie wie der entsprechende Weheruf über die *ἐμπεπλησμένοι*, d. h. durch die Güter dieser Welt *(νῦν)* Gesättigten, an zweiter Stelle und ist dort mit der ersten und dritten sehr verwandt, bezieht sich also auch auf das Ertragen materieller Not. Bei Mt hingegen ist der „Hunger und Durst“ als geistiger gedacht. Es ist das schon im AT häufig hervorgetretene, starke Streben nachdem Zustande voller *δικαιοσύνη*, so daß man in Gottes Augen gerecht erscheint und das göttliche Wohlgefallen sich erwirbt. Dieser glückliche, langersehnte Zustand wird nunmehr erreicht werden können.

Das aktive Streben nach Heilsgütern, zu dem die vierte Seligpreisung des Mt überging, behandeln auch die folgenden drei ebenfalls nur von Mt überlieferten Makarismen. Der fünfte weist auf das große Gebot der Nächstenliebe hin. Nur der, der selbst barmherzig ist, kann erwarten, einst beim Gericht einen barmherzigen Richter zu finden.

An sechster Stelle wird die Reinheit von Sünde gepriesen. Nicht bloß äußere levitische Reinheit, sondern Herzensreinheit (*τῇ καρδίᾳ* wieder wie *τῷ πνεύματι* Dativ der Beziehung) ist notwendig, wenn das große Gut der „Gottanschauung“ im Jenseits der Menschen Lohn sein soll. Auch die indirekte Gottanschauung im Diesseits (*δι᾿ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι* 1 Kor 13, 12) würde durch lasterhaften Lebenswandel getrübt (vgl. Röm 1, 18 f).

Zum Schlusse wird an siebenter Stelle derer gedacht, die Mitarbeiter Jesu in der Verbreitung des messianischen Heiles sind. Diese wahren „Friedensbringer“ (*εἰρηνοποιοί*) werden in ein besonders enges Verhältnis zu Gott treten dürfen. Eine moralische „Gottsohnschaft“ ist der Anteil dieser Boten des Gottessohnes.

Freilich hat die Welt für sie nur Verfolgung. Darum gilt die letzte, achte Seligpreisung denen, die dieses schlimme Los erfahren. Wenn sie solche Verfolgungen siegreich überwunden haben (*δεδιωγμένοι*) *ἕνεκεν δικαιοσύνης*, d. h. weil sie das gefordert haben, was vor Gott gerecht und gut ist, dann wird der Vollbesitz der messianischen Glückseligkeit die äußeren Verluste ersetzen.

Es darf als wahrscheinlich angenommen werden, daß Jesus die Seligpreisungen durch nähere Ausführungen und Anwendungen erläutert hat. Die lukanischen Weherufe werden den Widerhall solcher Darlegungen darstellen. Beide Evangelisten teilen auch mit, wie Jesus die Seligpreisung der Verfolgten auf seine Jünger angewendet hat. Wenn diese der „Haß der (ungläubigen) Menschen" trifft, der sich in Schmähungen (*ὀνειδίσωσιν*), tatsächlichen Verfolgungen (*διώξωσιν*) und verleumderischen Anklagen (*εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι*) äußert und, wie Lk hervorhebt, sogar zur Exkommunikation (*ἀφορίσωσιν*) und Inachterklärung ihres Namens oder ihrer Person (*ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*; *ὄνομα* im Sinne von Person auch Apk 3, 4) von seiten ihrer bisherigen Glaubensgenossen führt (vgl. Jo 16, 1), und wenn dies geschieht, lediglich weil sie Anhänger Jesu sind (*ἕνεκεν ἐμοῦ* Mt, *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Lk), dann ist dieses schlimme Schicksal noch kein Grund zur Trauer. Im Gegenteil, der Tag der überstandenen Verfolgung (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) ist ein großer Freudentag (*χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε* Mt, *χάρητε καὶ σκιρτήσατε* Lk), weil reicher himmlischer Lohn den so Verfolgten sicher ist. Ein zweites tröstendes Motiv ist die geschichtliche Tatsache, daß auch das alte Israel (*οἱ πατέρες αὐτῶν*) die Verkünder des göttlichen Willens, die Propheten, ebenso (*οὕτως* Mt, *κατὰ τὰ αὐτά* nach gleichem Vorgehen Lk) verfolgt hat, die Jünger Jesu also in die Fußtapfen großer Gottesmänner treten. Der vierte Weheruf bei Lk ist wieder die genaue Umkehrung der Seligpreisung der verfolgten Jünger. Wenn die Jünger von allen Seiten nur Schmeicheleien hören, steht es schlimm um sie. Sie teilen dann das Schicksal der falschen Propheten, die in Israel gute Aufnahme fanden, sind also wie diese Gottesfeinde.

§ 42. Die Gleichnisse vom Salz und Licht.

Mt 5, 13–16.

13 Die den Jüngern drohenden Verfolgungen dürfen sie nicht an der Arbeit in ihrem Berufe hindern. Denn sie sind „das Salz der

Erde", d. h. das für die Menschen bestimmte geistige Salz, und es gilt auch von ihnen, was von physischem Salze gilt. Dieses kann schal werden (μωρανθῇ=ἄναλον γένηται Mk 9, 50), d. h. infolge von Beimischung unreiner Bestandteile unbrauchbar werden. Dann hat es (wenn nicht chemisch, so doch praktisch) seine durchsäuernde Kraft verloren. Da diese nicht wieder ersetzt werden kann (ἐν τίνι ἁλισθήσεται, wozu ἅλας Subjekt ist = ἐν τίνι ἀρτυθήσεται Lk 14, 34, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε Mk 9, 50), ist so verdorbenes Salz völlig wertlos (εἰς οὐδὲν ἰσχύει). Man schüttet es weg (ἔξω aus dem Hause), und vorübergehende Menschen treten es nieder. Die Anwendung des Gleichnisses auf Jünger, die ihren Missionsberuf vernachlässigen, ist als selbstverständlich weggelassen. Auch sie würden vollständig unbrauchbare Mitglieder des Reiches Jesu sein, und ihr Schicksal wäre auch Hinausgeworfenwerden und Zertretenwerden, d. h. Verdammnis. Lk erzählt dieses Gleichnis 14, 34 f in anderem Zusammenhang (siehe daselbst). Vgl. auch Mk 9, 50.

14 Ein zweites Gleichnis soll ebenfalls die Bedeutung des Apostolates veranschaulichen. Die Jünger Jesu mußten für die Menschenwelt auch „Licht" sein. Sie mußten also gesehen werden, und zwar so wie „eine auf einem Berge liegende Stadt", die weithin sichtbar ist. 15 So wird auch das natürliche Licht, das man an einer Lampe (λύχνος) entzündet hat, auf einen Leuchter (λυχνία) gestellt und leuchtet von da aus den Hausbewohnern. Das angezündete Licht „unter einem Scheffel zu verbergen" wäre widersinnig. 16 Darum müssen auch die Jünger Jesu in voller Öffentlichkeit „ihr Licht leuchten" lassen, d. h. in ihrem herrlichen Berufe wirken (καλὰ ἔργα). Nur so wird das letzte Ziel aller irdischen Tätigkeit: „Lobpreis Gottes von seiten der Menschen" erreicht. Wesentlich der gleiche Sinn, wenn auch unter verschiedener Anwendung, liegt den Parallelen bei Lk 11, 33 und Mk 4, 21 = Lk 8, 16 zugrunde. Es ist möglich, daß Mt nur aus systematischen Gründen das Lichtgleichnis dem verwandten Salzgleichnis beigefügt hat.

§ 43. Jesu Stellung zum atl Gesetz.

Mt 5, 17–20.

Literatur: K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz, BSt XIX 1, Freiburg i. Br. 1914.

17 Die neue Art der Lehre und des Auftretens Jesu mußte in den jüdischen Zuhörern von selbst die wichtige Frage nach Jesu

Verhältnis zu den alttestamentlichen Offenbarungen Gottes, die im „Gesetz und in den Propheten“ niedergelegt waren, entstehen lassen. Jesus mußte also auf diese Frage von vornherein Antwort geben. Negativ erklärt er sein Verhalten als ein Nichtaufheben (οὐκ ἦλθον καταλῦσαι) und positiv als ein Vollmachen (πληρῶσαι). Die atl Gesetzesvorschriften und Offenbarungen bleiben also noch weiterhin in voller Geltung. Jesus betrachtet sie nur wie ein Gefäß, das noch nicht ganz voll ist. Den noch fehlenden Inhalt zu ergänzen, erklärt Jesus als Zweck seines Gekommenseins in die Welt.
18 Bei dieser Auffassung behält das Alte seinen vollen Wert. Jesus versichert feierlichst (ἀμὴν λέγω ὑμῖν), daß auch nicht die anscheinend unbedeutendsten Teile des AT – er vergleicht sie mit dem kleinsten Buchstaben des hebräischen Alphabets, dem י, und den Hörnchen oder Häkchen (κεραία), welche die hebräischen Buchstaben aufweisen – nicht bloß ihre literarische Fortexistenz, sondern ihre verpflichtende Kraft völlig behalten werden (οὐ μὴ παρέλθῃ), solange die Welt steht (ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, d. h. bis zum Weltuntergang). Solange dauert es auch, bis alle gesetzlichen und prophetischen Aussagen des AT ihre Erfüllung gefunden haben (daher der dem ersten ἕως-Satz parallele Satz:
19 ἕως ἂν πάντα γένηται). Vgl. auch zu Lk 16, 17. Die Folge ist, daß jede Unverbindlichkeitserklärung gegenüber einem atl Gebot – mag sie in privatem Tun oder in theoretischer Belehrung anderer sich äußern – als unrecht gelten muß. Handelt es sich, wie hier angenommen wird, um eine parvitas materiae, so erfolgt zwar noch nicht der Ausschluß aus dem messianischen Reiche; aber der Betreffende steht auf der tiefsten Stufe (ἐλάχιστος κληθήσεται). Auch im neuen Reiche kann nur der als „groß gelten“, der Handeln und Lehre ganz nach den atl Vorschriften einrichtet (ὃς δ' ἂν ποιήσῃ καὶ διδάξῃ sc. οὕτως oder κατὰ τὰς ἐντολὰς ταύτας
20 τὰς ἐλαχίστας). Der Grund für diese weitgehende Bindung an das AT liegt in der Verpflichtung, die jüdische Werkgerechtigkeit, wie sie vor allem der aufs Kleinste achtende Pharisäismus erstrebte, weit zu übertreffen (περισσεύῃ – πλεῖον). Ein Gerechtigkeitszustand, der auf der Stufe der jüdischen „Schriftgelehrten und Pharisäer“ stünde, würde bestimmt vom Himmelreiche ausschließen. Schon dieser Hinweis auf die ungenügende pharisäische Gesetzesbeobachtung, die sich ja gerade durch Beachtung aller Kleinigkeiten auszeichnete, zeigt, daß Jesus an eine höhere Art der Erfüllung dachte, in der nicht bloß der Schriftbuchstabe, sondern auch der

Geist des über sich hinausweisenden und auf Höheres vorbereitenden atl Gesetzes zu seinem vollen Rechte kommt. Diese vollkommene Erfassung des im AT ausgesprochenen göttlichen Willens wird nun an sechs wichtigen Beispielen erörtert.

§ 44. Das fünfte Gebot Gottes.

Mt 5, 21 – 26.

Das den alten Israeliten (*τοῖς ἀρχαίοις*) auf dem Sinai 21 gegebene Gebot: „Du sollst nicht morden“ (Ex 20, 13) befolgten die Juden dadurch, daß sie den Mörder vor das zuständige Gericht stellten (*ἔνοχος* behaftet mit, verfallen für). Jesus aber erklärt 22 autoritativ (*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*), daß das fünfte Gebot eine viel weitere Tragweite besitze. Nicht bloß die Tat, sondern auch die Gedanken= und Wortsünde fällt in seinen Bereich und muß dann geahndet werden, wenn von einem *πληρῶσαι* dieses Gebotes die Rede sein soll. Schon die zornige, d. h. feindselige Gesinnung gegen den Mitbruder im Gottesreiche stellt einen Menschen auf dieselbe Stufe wie den Mörder. Macht sich diese lieblose Gesinnung gar in einem Schimpfwort Luft wie *ῥακά* (aram. רֵיקָא = hebr. רֵיק; *ὦ ἄνθρωπε κενέ* Jak 2, 20), so muß der Betreffende gleichgeachtet werden einem Schwerverbrecher, dessen Bestrafung dem obersten jüdischen Gerichtshof, dem Synedrium in Jerusalem, reserviert ist. Die Verfluchung endlich, die sich im Zuruf: „du Tor“ (*μωρέ* = נָבָל; weniger wahrscheinlich = מוֹרֶה Widersacher), d. h. du Heilloser, Gottloser (vgl. Ps 14, 1), ausspricht, ist derart, daß ewige Verdammnis ihre Strafe sein muß. Die *γέεννα* (aus גֵּיא־הִנֹּם Hinnomtal, nach 2 Kg 23, 10 und Jer 7, 32 der Ort schrecklicher Greuel und der Verbrennung der Leichen Hingerichteter) *τοῦ πυρός*, d. h. die Feuerhölle, wird der Ort sein, in den (*εἰς*) sie kommen werden.

Als praktische Anwendung ergibt sich für die wahren Beob= 23 achter des atl Gesetzes die Pflicht der Versöhnung. Wer seinem Nächsten ein Unrecht zugefügt hat, so daß dieser wider ihn etwas hat (*ἔχει τι κατὰ σοῦ*), darf im Tempel kein Opfer darbringen, 24 sondern muß sich vorher mit dem Beleidigten oder Geschädigten versöhnen. Der von Jesus angenommene praktische Fall spitzt die Versöhnungspflicht derart zu, daß sie auch für den gilt, der schon im Begriffe steht, seine Opfergabe (*δῶρον*) beim Opferaltar (*θυσιαστήριον*) dem Priester zur Darbringung zu übergeben. Er muß unter Zurücklassung seiner Gabe fortgehen (*ὕπαγε*) und darf erst

nach dem Versöhnungsakt wiederkommen und das beabsichtigte Opfer darbringen. Der Fall soll zeigen, daß es keinen gottwohlgefälligen Akt geben kann, ohne daß alle Verfehlungen gegen die Nächstenliebe gutgemacht sind.

25 Ein Gleichnis aus dem profanen Leben der Menschen soll die aus diesen Darlegungen sich ergebende (οὖν) Versöhnungspflicht noch dringlicher gestalten. Wer einem Mitmenschen etwas schuldet, wird guttun, es nicht auf einen gerichtlichen Prozeß ankommen zu lassen. Wenn er von seinem Prozeßgegner (ἀντίδικος), dem Gläubiger, entsprechend der damaligen Sitte zum Gerichte geführt wird, so ist die Zeit, wo sie sich beide auf dem Wege befinden, der äußerste Termin (ἕως ὅτου) für eine Versöhnungsmöglichkeit (ἴσθι εὐνοῶν sei entgegenkommend gesinnt). Ist der Prozeß einmal im Gange, so führt er notwendig zur Verurteilung des Schuldners durch den Richter und zum Vollzug der Gefängnisstrafe durch den Gerichtsdiener (ὑπηρέτης, πράκτωρ Lk 12, 58).

26 Eine Befreiung aus dem Kerker gibt es, wie Jesus feierlich, weil auf die Anwendung des Gleichnisses hindeutend, versichert, erst nach vollständiger Bezahlung der Schuld (κοδράντης = Quadrans = $^1/_4$ As = ca. 1 Pf.; Lk 12, 59: λεπτόν = $^1/_2$ Quadrans). Die Verwendung des Gleichnisses bei Lk 12, 58 f (s. daselbst) soll zur Ausnutzung der letzten Gelegenheit ermahnen. Hier bei Mt liegt der Nachdruck speziell auf dem Versöhnungsakt. Wie der Schuldner durch Befriedigung des Prozeßgegners die Gefängnisstrafe von sich abwendet, so entgeht auch der das fünfte Gebot in seinem Vollsinn Erfüllende der jenseitigen Bestrafung durch den göttlichen Richter.

§ 45. Das sechste Gebot Gottes.

Mt 5, 27 – 30.

27 Als zweites Beispiel für die Antithese von AT und eigener Lehre wählt Jesus das Gebot: „Du sollst nicht ehebrechen" (Ex 20, 14).

28 Die volle Erfüllung dieses Gebotes, wie sie Jesus fordert, verbietet nicht bloß die ehebrecherische Tat, sondern auch schon den begehrlichen Blick (πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν). Der (verheiratete) Mann, der in dieser Weise gegenüber einer Frau handelt, ist schon ein Ehebrecher, weil er „in seinem Herzen" dazu entschlossen ist.

29 f Die Anwendung dieses auch das Gebiet der Gedanken einschließenden Prinzipes fordert von dem vollkommenen Beobachter des AT unter Umständen weitgehende Opfer. Wiederum spitzt Jesus die als möglichen Fall angenommene Situation auf das

Äußerste zu. Er setzt den Fall, daß ein so wertvolles Glied wie das rechte Auge oder die rechte Hand (δεξιός als vorzüglicheres Glied), einem Menschen die Anreizung oder das Lockmittel zur Sünde (gegen das sechste Gebot) bietet (σκανδαλίζει). In diesem äußersten Fall soll der Mensch bereit sein, das betreffende Glied zu opfern. Denn eine solche Verstümmlung bringt dem Menschen Nutzen (συμφέρει) und bewahrt vor der Höllenstrafe, die im andern Fall den unverstümmelten Leib treffen würde. Formal stellen also die parallel konstruierten Verse 29 und 30 keine Metaphern (Auge = Gelegenheit zur Augenlust, Hand = Gelegenheit zur Tatsünde) dar, sondern sind, wie die Begründungssätze zeigen, fingierte Beispiele für die Größe der nunmehr geforderten Opferbereitschaft. Die Wirklichkeit des Lebens wird zwar in der Regel keine solche Alternative stellen, sollte sie aber einmal als einziger Ausweg übrig bleiben (vgl. die Qualen bei Christenverfolgungen), so sind solche heroische Opfer Pflicht. Jedenfalls schließt das πληρῶσαι τὸν νόμον dann auch alle anderen geringeren Opfer an Selbstüberwindung in sich (Vermeidung der nächsten Gelegenheit), die vor Sünden gegen das sechste Gebot bewahren. Bei Mt finden sich die Verse noch einmal (18, 8 f = Mk 9, 43 – 48) im Zusammenhang mit der Lehre vom Ärgernis, stellen also eine sog. Dublette [1]) dar.

§ 46. Die Ehescheidung.

Mt 5, 31 f.

Literatur: M. Denner, Die Ehescheidung im Neuen Testamente, Paderborn u. Würzburg 1910. – A. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung in der ältesten Zeit, Ntl Abhandl. III 1–3, Münster i. W. 1911.

31 Die Warnung vor Ehebruch (V. 27 f) veranlaßt als drittes Beispiel eine neue Antithese, die ebenfalls eine Handlungsweise als Ehebruch darstellt, die es nach der noch unvollkommenen atl Forderung noch nicht war. Nach Dt 24, 1 (hier verkürzt wiedergegeben) bestand im Judentum die Möglichkeit einer völligen Lösung des Ehebandes. Der Mann war nur gezwungen, die Formalität der Ausstellung eines Scheidebriefes (ἀποστάσιον: סֵפֶר כְּרִיתֻת LXX *βιβλίον ἀποστασίου*) für die Frau zu erfüllen. Jesus erklärt 32 hingegen den so handelnden Mann für einer fremden Sünde schuldig. Er ist der Anlaß eines Ehebruches, den dann seine ent=

[1]) Th. Soiron, Die Logia Jesu (Ntl Abhandl. VI, 6; Münster 1916) 114.

lassene Gattin mit einem anderen Manne begeht (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι = bewirkt, daß sie zum Ehebruch verführt wird). Selbstverständlich (darum lassen dies D Italahss u. a. aus) ist auch der zweite Mann ein Ehebrecher. Eine Ausnahme von dieser neuen Regel: „Entlassung führt zum Ehebruch" liegt nur dann vor, wenn die Frau schon vor der Entlassung Ehebruch begangen hat; denn dann ist sie schon eine Ehebrecherin und wird es nicht erst durch die Entlassung. Darum steht bei ἀπολύων die Unzuchtsklausel παρεκτὸς λόγου πορνείας = ausgenommen den Fall (oder auf Grund) von Unzucht. Jesus nimmt also nur die durch den Ehebruch der Frau verschuldete Entlassung aus, ohne aber damit schon zu erklären, daß in diesem Falle das Eheband gelöst sei. Er wollte ebenso wie Mt 19, 9 (μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, s. daselbst) den Unzuchtsfall als einen gesonderten und auch besonders zu beurteilenden Fall (das Judentum verhängte Todesstrafe über die Ehebrecher, Lv 20, 10; vgl. Jo 8, 5) außer Betracht stellen. Die durch Konstruierung des kontradiktorischen Gegenteiles der Aussagen bei Mt gewonnene Annahme von der Erlaubtheit völliger Ehescheidung im Falle von Ehebruch würde zur Strenge der übrigen Forderungen der Bergpredigt schlecht passen und auch die rigoristische jüdische Erklärung von עֶרְוַת דָּבָר Dt 24, 1, wie sie z. B. Schammai im Gegensatz zu laxeren Auffassungen vertrat, nicht übertreffen. Die Parallelen bei Mk 10, 11 f (Parallele zu Mt 19, 9) und Lk 16, 18 verbieten deshalb auch die Wiederverheiratung im Falle der Entlassung ausnahmslos. Darum kann im messianischen Reiche eine Entlassung nur als „Trennung von Tisch und Bett" in Frage kommen.

§ 47. Das zweite Gebot Gottes.

Mt 5, 33 – 37.

33 Als viertes Beispiel wählt Jesus das Verhältnis zum Eid. Während das AT nur negativ den Meineid verbot (οὐκ ἐπιορκήσεις entspricht Lv 19, 12 und ergibt sich als Folge des zweiten Gebotes Ex 20, 7) und positiv das Halten der Schwüre einschärfte (ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου entspricht z. B. Nm 30, 3), 34ff verbietet Jesus den vollkommenen Erfüllern des atl Gesetzes den Eid unter allen Umständen (ὅλως = παντελῶς). Auch das jüdische Empfinden hatte eine gewisse Scheu davor, Gott direkt zum Zeugen in den irdischen Angelegenheiten anzurufen. Darum war bei der

damals weitverbreiteten Sitte des Schwörens häufig eine indirekte Art in Übung gekommen. Man schwur z. B. beim Himmel oder bei der Erde, bei Jerusalem oder beim eigenen Haupte. All diese Beteuerungen beziehen sich aber im letzten Grunde doch auf Gott selbst, da es sich um Dinge handelt, die ihm gehören und in seiner Gewalt stehen. Nach Is 66, 1 „ist der Himmel sein Thron und die Erde der Schemel seiner Füße", Jerusalem ist die *ἁγία πόλις* (Mt 4, 5), die Ps 48, 3 „die Stadt des großen Königs" (= Jahwe) heißt. Auch das menschliche Haupt untersteht so wenig der Macht des Menschen, daß er nicht einmal etwas so Äußerliches und Unbedeutendes wie die Farbe eines einzelnen Haares zu ändern vermag. Verwünschungen, die im Falle des Eidbruches Unheil auf das eigene Haupt herabrufen, greifen also auch in die Gott allein zustehenden Befugnisse ein. Wenn demnach die menschliche Redeweise 37 Gott weder indirekt noch direkt als Zeuge anrufen oder seine Rache herabrufen darf, so bleibt nur übrig, Aussage oder Versprechen durch ein einfaches oder im äußersten Fall verdoppeltes Ja (*ναί*) oder Nein (*οὔ*) zu bekräftigen. Jede Überschreitung dieser Grenze würde in das übermenschliche Gebiet eingreifen, also ein Schwur werden. Der Ursprung (*ἐκ*) solcher eidlicher Beteuerungen liegt in der Existenz des moralischen Übels (*τὸ πονηρόν*). Dadurch, daß unter den Menschen Wahrhaftigkeit und Treue keine allgemeine Geltung hat, ist die Notwendigkeit des Eides eingetreten. Auch Jesus selbst hat sich diesem Zwange gefügt und den ihm zugeschobenen Eid vor dem Hohenpriester beantwortet (Mt 26, 63 f), wie auch Paulus in seinen Briefen Gott öfter als Zeugen angerufen hat (z. B. Röm 1, 9). Trotzdem suchte schon das Urchristentum das Ideal des Eidesverbotes, das auch der Pythagoreismus und Essenismus wenigstens teilweise erstrebte, durchzusetzen. Jak 5, 12 ist ein direkter Widerhall der Aussagen der Bergpredigt.

§ 48. Entgegenkommen gegen den Nächsten.

Mt 5, 38 – 42; Lk 6, 29 f.

Die fünfte Antithese zeigt, wie das atl ius talionis („Auge um Auge, Zahn um Zahn" Ex 21, 24 u. ö.) durch eine höhere Art der Gesetzeserfüllung übertroffen wird. Der vom Rachegedanken geleitete aktive Widerstand (*ἀντιστῆναι*) gegen den an uns schlecht handelnden Mitmenschen (*τῷ πονηρῷ*) hat vollkommener Nächstenliebe zu weichen, wie an einigen von Mt und Lk überlieferten Beispielen gezeigt wird. Im Falle einer körperlichen Mißhandlung

durch einen Backenstreich darf nicht nur nicht aktive Abwehr geleistet werden, sondern der ungerechte Angreifer soll dadurch, daß ihm weitere Gelegenheit für seine körperlichen Angriffe — durch Darbieten der anderen Wange — gegeben wird, zur Beschämung gebracht werden. In analoger Weise soll der beschämt werden, der einem Mitglied des neuen Reiches ein sehr notwendiges Kleidungsstück (nach Mt den Leibrock, nach Lk den Mantel) nehmen (nach Mt durch gerichtlichen Prozeß streitig machen) will. Dann soll dem Wegnehmenden auch das noch notwendigere letzte Kleidungsstück (nach Mt der Mantel — weil er als Decke bei Nacht diente —, vgl. Ex 22, 26; Dt 24, 13) überlassen werden. Ein lästiger Dränger, der Begleitung und Hilfe für einen Transport verlangt (*ἀγγαρεύειν* ein persisches Lehnwort), soll — wie Mt allein mitteilt — nochmal soweit begleitet werden als er gefordert hatte: statt eine Meile weit (= ca $1^1/_2$ km) zwei. Überhaupt soll die Nächstenliebe veranlassen, die Bitten aller Mitmenschen (*παντὶ αἰτοῦντι* Lk) zu gewähren, speziell darf ein gewünschtes Darlehen nicht verweigert (*ἀποστρέφεσθαι* abweisen) und — wie Lk allein berichtet — eine Schuldforderung (*ἀπὸ τοῦ αἴροντος τά σά*) nicht zurückverlangt werden.

All diese Beispiele weitgehenden Entgegenkommens gegen den Nächsten haben nicht bloß ihr Motiv, sondern auch ihre Grenze in der Nächstenliebe. Sie setzen als selbstverständlich voraus, daß dem Nächsten geistig oder leiblich dadurch genützt und die Sache des Gottesreiches dadurch gefördert wird. Also können diese und ähnliche Aussagen nicht als ungesunder, übertriebener Idealismus oder als Interimsethik, die nur beim nahen Weltende verständlich sei, gewertet werden.

§ 49. Die Feindesliebe.

Mt 5, 43—48; Lk 6, 27 f 32—36.

Den Höhepunkt der Nächstenliebe stellt die Feindesliebe dar, die Jesus in einer sechsten Antithese unbedingt verlangt. Das AT hatte nur Liebe gegen den Nächsten (Lv 19, 18; *ὁ πλησίον σου* = רֵעַ), d. h. den Volksgenossen, gefordert; ja aus manchen Äußerungen über die Heiden (z. B. Dt 23, 7; Rachepsalmen) konnte das Gebot abgeleitet werden (tatsächlich tat es der jüdische Unterricht, *ἠκούσατε*): „Du sollst deinen Feind, d. h. den Feind Israels, also den Gottesfeind hassen." Aber auch diese verworfenen Personen müssen Gegenstand der Liebe sein und zwar einer so aufrichtigen

Liebe, daß sie sich sogar im Gebete für diese Verfolger der Anhänger Gottes bekundet (vgl. das Beispiel Christi am Kreuze Lk 23, 34). Natürlich sind damit alle rein persönlichen Feindseligkeiten eo ipso verboten. Lk führt das sich unmittelbar an die Weherufe sich anschließende (daher *ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν*) Gebot der Feindesliebe noch mehr aus, indem er in paralleler Stilisierung vor dem Gebet für die Schmähenden (*ἐπηρεάζοντες*) die Forderung einfügt, Haß durch Erweisung von Wohltaten (*καλῶς ποιεῖτε*) und Verfluchung durch Segenswünsche (*εὐλογεῖτε*) zu erwidern.

Der „reiche Lohn" solchen Entgegenkommens besteht nach Mt 45 und Lk 35 im Lohn der siebenten Seligpreisung (Mt 9). Gott (der Höchste Lk; vgl. § 5 zu Lk 1, 32) macht solche Menschen zu seinen „Söhnen", weil sie so handeln wie er selbst. Er erweist auch schlechten, gegen ihn undankbaren Menschen Wohltaten (*χρηστός ἐστιν* Lk). Von dem Segen, den Sonnenschein und Regen bringen, sind die Schlechten und Ungerechten nicht ausgeschlossen (Mt).

Als Begründung (*γάρ*) für diese anscheinend weitgehende Forderung führt Jesus an, daß im anderen Falle die neue Gerechtigkeit das Verhalten der Sünder und Heiden nicht übertreffen würde (vgl. Mt 20), also auch keinen Lohn von seiten Gottes (*τίνα μισθὸν ἔχετε*; Mt, *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν*; Lk) verdienen würde. Auch die „Zöllner" (Mt), der Typus der „Sünder" (Lk — s. § 22 zu Lk 3, 12), vergelten Liebe mit Gegenliebe. Speziell erwidern die Heiden (*ἐθνικοί*) den ihnen gebotenen freundlichen, mit Segenswünschen verbundenen Gruß eines Volksgenossen durch einen freundlichen Gegengruß, oder wie Lk statt des Beispiels vom Gruße sagt: die Sünder erweisen Wohltaten denen, von denen sie selbst wieder Wohltaten empfangen, z. B. gewähren sie ein Darlehen nur dann, wenn sie sicher erhoffen können, ihr Kapital ganz (*τὰ ἴσα*) wiederzubekommen. Die positive Ermahnung zur Feindesliebe bei Lk verlangt dagegen (*πλήν*) auch: *ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανίζετε μηδὲν* (nach ABD; *μεδένα* ℵ) *ἀπελπίζοντες*, d. h. wohl ohne Hoffnung auf Wiedererstattung (nihil inde sperantes, Vulg.; die gewöhnliche Bedeutung von *ἀπελπίζειν* wäre verzweifeln).

Sonach (*οὖν*) darf nicht das Beispiel der Heiden und Sünder Norm sein für das Verhalten gegen den Nächsten, sondern nur die Vollkommenheit Gottes selbst. Da sich die Nachahmung dieser Vollkommenheit hier speziell in der Barmherzigkeit gegen den Nächsten offenbaren soll, hat Lk die Schlußmahnung zu einer Aufforderung, die göttliche Barmherzigkeit nachzuahmen, umgestaltet.

§ 50. Das Almosengeben.

Mt 6, 1–4.

1 Einen neuen Abschnitt eröffnet Mt durch die These: Die Betätigung der δικαιοσύνη (vgl. 5, 20), also die Übungen der Frömmigkeit, dürfen nicht auf das Gesehenwerden von den Menschen abzielen (πρὸς τὸ θεαθῆναι αὐτοῖς) und nur deshalb öffentlich (ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων) verrichtet werden. Wer sich vor solcher egoistischen Absicht nicht hütet (εἰ δὲ μήγε sc. προσέχετε sc. τὸν νοῦν), verliert jeden Anspruch auf himmlische Belohnung seiner „guten Werke". Die 5, 16 geforderte Öffentlichkeit der guten Werke gründete sich auf andere Motive, kommt also bei diesen Antithesen gegen jüdische Werkgerechtigkeit nicht in Frage.

An drei Kategorien von guten Werken zeigt Jesus (die Stilisierung ist parallel gestaltet), wie die menschliche Eitelkeit dabei 2 völlig auszuschließen ist. Hinsichtlich des Almosengebens (ποιεῖν ἐλεημοσύνην) wird vor der Art der Heuchler (ὑποκριταί, Jesus denkt speziell an die Pharisäer) gewarnt. Wenn diese beim synagogalen Gottesdienst oder auf den Straßen Almosen spenden, so tun sie es so öffentlich, daß es einem Ausposaunen durch einen voranziehenden Herold (μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου) gleichkommt. Sie suchen Menschenlob und erhalten deshalb auch nur diesen gewünschten Lohn, nämlich das δοξάζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων — 3 also keinen himmlischen Lohn. Umgekehrt verlangt Jesus, das Almosen so zu spenden, daß auch die uns am nächsten Stehenden nichts davon erfahren. Nicht einmal die als personifiziert gedachte linke Hand sollte es merken, wenn ihre Nachbarin, die rechte Hand, 4 Wohltaten spendet. Nur das im Verborgenen gegebene Almosen erwirkt Anspruch auf Belohnung von seiten Gottes (ἀποδώσει σοι). Er weiß ja auch darum, weil er auch „im Verborgenen sieht".

§ 51. Das Gebet.

Mt 6, 5–8.

5 Genau das gleiche gilt von der zweiten Kategorie guter Werke, vom Gebet. Heuchlerische, speziell pharaisäische Art war es wiederum, die privaten Gebete, zu denen jeder Israelit z. B. um die 3., 6. und 9. Stunde verpflichtet war, so zu verrichten, daß man von den Mitmenschen gesehen wurde (ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις). Deshalb suchten solche Juden gern (φιλοῦσιν)

Plätze auf, wo viel Menschen anwesend waren, z. B. Synagogen oder Straßenecken. Kam dann die Gebetszeit, so stellten sie sich öffentlich hin (ἑστῶτες) und verrichteten ihre Gebete. Jesus hin- 6 gegen fordert für ein solches Privatgebet ein Sichzurückziehen in private Gemächer (ταμεῖον) und ein Sichabschließen vor der Außenwelt (κλείσας τὴν θύραν σου). Statt der Menschen, bei denen die öffentlich Betenden Lob suchen und finden, wird Gott einem so völlig im Verborgenen verrichteten Gebete die Vergeltung gewähren. Die öffentliche Teilnahme an liturgischen Gebeten und Kultakten wird durch diese Vorschrift in keiner Weise berührt.

Neben der jüdischen Herabwürdigung der Gebetsakte gab es 7 auch eine heidnische (ὥσπερ οἱ ἐθνικοί). Es war das βαττολογεῖν = plappern, oder die πολυλογία, d. h. der Gebrauch vieler und langer Gebetsformeln. Während heidnischer Aberglaube hierin eine wesentliche Vorbedingung der Gebetserhörung sah, verbietet Jesus, ebenso zu denken. Der allwissende Vater hat nicht nötig, 8 daß man ihm in dieser Weise lange Vorträge hält, da er unsere Anliegen von Ewigkeit her kennt. Das Bittgebet des Angehörigen des Gottesreiches (τὸ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν) muß daher auf andere Faktoren sich gründen. Das drängt von selbst zur Notwendigkeit einer Mitteilung über den Inhalt eines vollkommenen Gebetes.

§ 52. Das Vaterunser.

Mt 6, 9–15; Lk 11, 1–4.

Literatur: O. Dibelius, Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche, Gießen 1903. — J. Hensler, Das Vaterunser, Ntl Abhandlungen IV, 5, Münster i. W. 1914 — J. P. Bock, S. J., Die Brotbitte des Vaterunsers, Paderborn 1911.

Die im vorigen § erwähnten notwendigen Eigenschaften eines guten Gebetes haben zur Folge (οὖν), daß im neuen Reiche das Gebet einen im wesentlichen bestimmten Inhalt (οὕτως = folgendermaßen) haben muß. Es kommt nun bei Mt der Wortlaut des aus einer Anrede und sieben Bitten bestehenden Vaterunsers. Diese Anführung scheint aber eine Einfügung des Evangelisten in die Bergpredigt zu sein. Denn nach Lk 11, 1 hat Jesus das Vaterunser bei anderer Gelegenheit (ἐν τόπῳ τινί – der Platz war dem Evangelisten wohl nicht bekannt) nach einem Gebete (ὡς ἐπαύσατο) seinen Jüngern vorgesagt. Sie hatten ihn ausdrücklich um Mitteilung einer Gebetsform gebeten (δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι) unter Hinweis darauf, daß auch Johannes der Täufer so gehandelt

habe (also gehört diese Mitteilung wohl nicht erst in die Zeit der letzten Reise nach Jerusalem, sondern in den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit). Lk hat die dritte und siebente Bitte, die beide in der vorausgehenden Bitte implicite enthalten sind, ausgelassen und dabei wahrscheinlich seiner Art, die Redestoffe verkürzt mitzuteilen, entsprochen. Dann läge bei Mt die ursprünglichere Form vor, die auch mit Didache 8, 2, wo das Vaterunser als dreimal täglich zu verrichtendes Gebet angeführt ist, übereinstimmt. Im einzelnen finden sich im AT wie in jüdischen Gebeten (Schma, Kaddisch, Schmone esre) Parallelen zum Vaterunser. Doch handelt es sich nie um direkte Entlehnungen. Die dem jüdischen Volke vertraute Gebetssprache liefert z. T. die Form für die großen neuen Gedanken.

So bietet schon die im AT sich findende Vorstellung, daß Jahwe Vater Israels und der Israeliten ist (vgl. bes. Dt 32, 6; Is 63, 16), die nunmehr übliche Anrede Gottes als „unseren Vater": die Beter sollen vor Gott hintreten wie Kinder vor ihren Vater; vgl. Röm 8, 15; Gal 4, 6 f. Die Überweltlichkeit Gottes wird in dem bei Mt hier und oft (vgl. 5, 16 45 48; 6, 1 usw.) gebrauchten Epitheton *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* gläubig bekannt.

Die erste Bitte erfleht die „Heiligung des Namens" des Vaters. Was das Wesen Gottes zum Ausdruck bringt, soll von den Menschen mit Scheu und Verehrung behandelt werden. Auch das AT gebot oft die Heiligung Gottes oder seines Namens (Lv 22, 32; Is 29, 23), und im Kaddisch beteten die Juden zu Gott: „Es werde groß und geheiligt sein erhabener Name in der Welt" usw.

Auf die messianische Zukunft weist die zweite Bitte um das „Kommen des Reiches" des Vaters hin. Das Himmelreich, dessen Nähe der Täufer und Christus verkündet hatten (Mt 3, 2; 4, 17), soll auf Erden errichtet werden. War die Bitte auch formell gleich den vielen jüdischen Gebeten um das Kommen des Messias, so unterschied sie sich doch inhaltlich infolge der völlig anders gearteten Auffassung, die Jesus von der messianischen *βασιλεία* offenbarte (s. § 21).

Die von den Minuskeln 700 und 204 (saec. XI/XII), Gregor v. Nyssa und Maximus Confessor bezeugte Geistbitte: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον Πνεῦμά σου (ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς)*, die im Lk-Text an Stelle der Reichsbitte steht, muß wohl als alte, schon von Marcion in seinen Lk-Text übernommene Glosse angesehen werden.

Daß es sich um eine im wesentlichen moralische Herrschaft handelt, zeigt die (von Lk übergangene) dritte Bitte. Wie die

Engel im Himmel dem Willen Gottes gehorchen, so soll sein Gebot auch von den Menschen auf Erden erfüllt werden.

Mit der vierten Bitte wendet sich das Gebet den Bedürfnissen des auf der Erde lebenden Menschen und zwar zunächst seinen leiblichen zu. Das „Brot", das der Vater „geben" soll, ist als pars pro toto anzusehen. Das Epitheton *ἐπιούσιος*, ein Hapaxlegomenon, muß auf dem Wege grammatikalischer Ableitung erklärt werden. Dann kann es von *ἐπεῖναι* (oder *ἐπί* und *οὐσία*) abgeleitet und als das dabeiseiende, vorhandene, d. h. nötige, ausreichende Brot (so Origenes, Theophylakt) erklärt werden; die Form *ἐπιούσιος* statt des korrekteren *ἐπούσιός* hätte einige Analogie in *ἐπιεικής*, *ἐπίορκος* u. a. Die Ableitung von *ἐπιέναι* ergäbe den Sinn: das herankommende, folgende, d. h. für die nächste Zukunft nötige Brot. Da *ἡ ἐπιοῦσα* der morgige Tag heißt, gibt man (so schon das Hebr.-Ev. לֶחֶם מָחָר) dieser Erklärung häufig die Form: das Brot für morgen. Da aber das Brot „heute" (Mt) gewährt werden soll, ist die letzte Erklärung nicht ganz passend. Nach Lk soll der Vater dieses Brot tagtäglich (*τὸ καθ' ἡμέραν*) geben. Die von vielen Kirchenvätern, alten Liturgien u. a. vertretene Beziehung des *ἄρτος ἐπιούσιος* auf das geistige „Brot des Lebens" (Jo 6, 35), näherhin auf Jesu Fleisch (Jo 6, 51) ist nicht (wie Bock will) als Wiedergabe des sensus obvius, sondern als naheliegende Akkommodation zu werten. Das Kommen Jesu selbst ist schon in der Reichsbitte eingeschlossen; umgekehrt würde durch die geistige Deutung des Brotes das Gebet um die notwendigen irdischen Güter aus diesem alles Wesentliche zusammenfassenden Gebete ausgeschlossen sein.

Hingegen befaßt sich die fünfte Bitte wieder mit dem geistigen, religiösen Wohl des Menschen. Die Tatsache, daß er den Willen Gottes nicht erfüllt hat (dritte Bitte), sondern Sünden begangen hat, lastet schwer auf seinem Gewissen. Er ist Gott gegenüber ein Schuldner geworden (*ὀφειλήματα* Mt = *ἁμαρτίαι* Lk). Darum erfleht diese Bitte Schuldennachlaß (*ἄφες*), d. h. Sündenvergebung von seiten des Vaters. Mit dieser Bitte soll nach Jesu Anweisung eine Begründung verbunden werden, die indirekt ein strenges Gebot und eine unerläßliche Bedingung der Gebetserhörung ausspricht. Die Nachlassung der Sünden soll in der Verzeihung, die der Mensch selbst seinem Mitmenschen (*παντὶ ὀφείλοντι* Lk) wegen erlittener Beleidigungen oder Schädigungen gewährt, ihr Maß (*ὡς* Mt) oder ihren Grund (*καὶ γάρ* Lk) haben. Diese Begründung hebt die

fünfte Bitte auch scharf ab von den zahlreichen jüdischen Gebeten um Sündenvergebung (Versöhnungstag usw.).

Auf die Verhütung eines Rückfalls in die Sünde zielen die beiden letzten Bitten ab. Nach der sechsten Bitte soll der Vater den Menschen nicht in Umstände hineinführen, die für ihn einen *πειρασμός*, d. h. eine Anreizung zur Sünde, also eine Erprobung seiner sittlichen Kraft, bedeuten.

Die den Schluß bildende siebente Bitte hängt aufs engste mit der sechsten zusammen — deshalb konnte sie Lk auch weglassen — und verallgemeinert sie wirkungsvoll. Rettung, Bewahrung vor (*ῥύεσθαι ἀπό*) dem Bösen (*τὸ πονηρόν*), d. h. der bösen, sündigen Tat (vgl. Jo 17, 15: *ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ*) ist das höchste negative Ziel der Mitglieder des neuen Reiches. Die wenig wahrscheinliche Ableitung des *τοῦ πονηροῦ* aus dem Nominativ *ὁ πονηρός* (= Satan) würde keinen wesentlich anderen Sinn ergeben.

Schon die Didache, Tatians Diatessaron und der spätere Koinetext u. a. fügten dem Mt-Texte die Doxologie *ὅτι σοῦ ἐστιν* (*ἡ βασιλεία καὶ*) *ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας* (*τῶν αἰώνων ἀμήν*) hinzu. Indes handelt es sich um das Eindringen einer liturgischen Variante. Da man gewohnt war, das Vaterunser mit dieser 1 Chr 29, 10 f nachgebildeten Lobpreisung zu schließen, fügte man sie häufig auch den Mt-Hss ein.

Da Befreiung von Sündenschuld ausdrücklich an eine Bedingung geknüpft war, ist bei Mt 14 f diese conditio sine qua non nach Art einer begründenden (*γάρ*) Anmerkung noch positiv und negativ näher ausgeführt. Die zu verzeihenden Schulden der Nächsten heißen hier *παραπτώματα*, Vergehen. Vgl. auch Mk 11, 25 f.

§ 13. Das Fasten.

Mt 6, 16—18.

16 Die dritte Kategorie guter Werke, welche die heuchlerische Art pharisäischer Frömmigkeit eigennützig verrichtet, ist das im Judentum häufig gebotene und auch freiwillig übernommene (vgl. Lk 18, 12) Fasten. Durch Zurschautragen einer finsteren Miene (*σκυθρωποί*) und durch Entstellung (*ἀφανίζειν*) des Antlitzes, das man z. B. mit Asche bestreute, gaben solche Juden ihren Mitmenschen zu erkennen, daß sie gerade ein Fasten auf sich genommen hatten (*ὅπως φανῶσιν* wohl gewollter Gegensatz gegen *ἀφανίζουσιν*). Damit ernten sie zwar öffentliches Lob, indem sie in den Augen der Menschen als werktätige, fromme Menschen erscheinen.

Aber Sinn und Zweck des Fastens ist damit nicht erfüllt. Dem 17f
wird umgekehrt gerecht, wer so fastet, daß die Umwelt nichts davon merkt, wer also z. B., obwohl er fastet, sein Gesicht (wie gewöhnlich) wäscht oder sein Haupt salbt (wie wenn er zu einem Mahle oder Feste gehen wollte). Solches verborgene Fasten wird vom allwissenden, auch im Verborgenen lebenden und sehenden himmlischen Vater belohnt.

§ 54. Das Schätzesammeln.

Mt 6, 19–21.

Der Hinweis auf den künftigen Lohn der guten Werke des 19f
Almosengebens, Betens und Fastens führt zur allgemeinen Mahnung, das Ansammeln himmlischer, nicht irdischer Schätze zu üben. Irdische Besitztümer unterliegen der Zerstörung durch Naturgewalten oder durch menschliche Angriffe, Motten oder sonstiges Auffressen (*βρῶσις* Rost oder ähnliches) vernichten die kostbaren Stoffe, Geräte usw., oder es brechen Diebe ein, welche zu diesem Zwecke die Wände der Schatzkammern durchgraben. Im Himmel aufbewahrte Schätze, also der Lohn für die guten Werke, können hingegen nicht verloren gehen. Auf die Erwerbung von Verdiensten für den Himmel 21
muß auch das ganze Denken und Wollen (*καρδία*) des Menschen gerichtet sein, der ja (*γάρ*) gar nicht anders kann, als sich mit seinem Sinnen und Sorgen dahin wenden, wo seine Schätze gesammelt liegen, also entweder eine himmlische oder eine irdische Denkungsart hat. Vgl. Lk 12, 33 f, wo das Logion eine Mahnung zum Almosengeben begründet.

§ 55. Das Gleichnis vom Auge.

Mt 6, 22 f.

Das Sinnen und Trachten nach den himmlischen Schätzen ist 22
nur möglich bei guter Gesinnung. Diese Wahrheit veranschaulicht der Hinweis auf die Funktion des Auges am menschlichen Körper. Es ist gleichsam eine Leuchte, eine Lampe (*λύχνος*), durch die der Leib Licht empfängt – aber nur dann, wenn das Auge gesund (*ἁπλοῦς* einfach, ohne trübende Bestandteile) ist. Ein krankes 23
(*πονηρός*) Auge würde dem Körper kein Licht mitteilen können; es wäre also in ihm völlige Finsternis. Die Anwendung (*οὖν*) bezieht sich auf das kranke, geistige Auge und besagt in einem Ausruf, daß die geistige Finsternis, die an Stelle des im Menschen

(*ἐν σοί*) sein sollenden geistigen Lichtes tritt, eine ganz furchtbare und heillose (*πόσον*) ist. Vgl. Lk 11, 34 ff, wo das Gleichnis durch anderen (wohl systematisch hergestellten) Zusammenhang (das messianische Licht leuchtet bereits den Zeichen fordernden Pharisäern) noch einen besonderen Sinn bekommt (vgl. auch § 42).

§ 56. Der Doppeldienst.

Mt 6, 24.

Das Entweder-Oder, das in der Forderung des Sammelns himmlischer Schätze und einfacher, guter Gesinnung liegt, drängt dazu, in einem neuen Gleichnis die Unvereinbarkeit des Gottes- und des Weltdienstes zu zeigen. Ein Sklave ist voll und ganz Eigentum seines Herrn; er kann also nicht zugleich auch einem zweiten Herrn, der ihn dem ersten Herrn streitig machen will, dienen. Der Feind seines Herrn ist vielmehr auch sein Feind, und als treuer Sklave, der seinen eigenen Herrn liebt und ihm Anhänglichkeit bewahrt (*ἀνθέξεται*), kann er nur Gefühle des Hasses und der Verachtung für den Bedroher des Eigentumsrechtes seines Herrn haben. Die moralische Anwendung für die Zuhörer (*οὐ δύνασθε δουλεύειν*) nennt die beiden Herrn: einerseits Gott, anderseits *μαμωνᾶς* (= aram. מָמוֹנָא = מָמוֹן Gewinn, Geld), d. h. Reichtum, der hier personifiziert erscheint. Lk 16, 13 hat das Logion in fast völlig gleicher Form da eingereiht, wo von den Gütern der Welt, speziell vom *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* (16, 9) die Rede ist.

§ 57. Die Sorge um irdische Güter.

Mt 6, 25—34.

25 Die Unmöglichkeit eines Doppeldienstes hat das Verbot irdischer Sorgen zur Folge (*διὰ τοῦτο*), wofür die Sorge um Nahrung und Kleidung als Beispiel gewählt ist. Jedoch kann es sich nicht um die mit der Arbeit um den Lebensunterhalt (*ψυχή* heißt hier Leben) von selbst gegebenen Sorgen (*φροντίζειν*) handeln, sondern *μεριμνᾶν* hat hier den engeren Sinn von drückender, den Menschen ganz okkupierender Sorge, so daß es einem *δουλεύειν μαμωνᾶ* gleichkäme. Die Überflüssigkeit einer solchen Sorge zeigt zuerst eine argumentatio a maiori ad minus. Gott hat Leben und Leib gegeben; er wird demnach auch das Kleinere, die Mittel, beides zu erhalten, also Nahrung und Kleidung geben. Dasselbe lehrt zweitens eine doppelt ausgeführte argumentatio a minori ad maius: Die „Vögel des (Luft-)Himmels“ und „die Lilien des

26 u. 28 f

Feldes“ (d. h. wildwachsende Lilien, vielleicht aber auch Anemonen) sind Gegenstand göttlicher Fürsorge. Die ersteren werden vom himmlischen Vater genährt, die letzteren von ihm gekleidet – und zwar bietet schon eine einzelne herangewachsene (πῶς αὐξάνουσιν) Lilie einen schöneren Anblick dar als alle Pracht (δόξα) der Prunkgewänder, in denen sich der glanzliebende König Salomon zeigte, zusammen. Dabei arbeiten weder die Vögel noch die Lilien für ihre Nahrung bzw. Kleidung. Sie wissen nichts von der Art, wie der Mensch durch Säen, Ernten, Aufspeichern in Scheuern für seine Nahrung und durch Stoffbereitung (νήθειν Spinnen) für seine Kleidung Vorsorge trifft. Der Blick auf diese Naturtatsachen (ἐμβλέψατε . . . ὅτι = achtet auf den Umstand, daß; καταμάθετε = betrachtet genau) muß den Zuhörern der Bergpredigt den Schluß nahelegen, daß Gott auch ihnen Nahrung und Kleidung geben wird, da sie ja weit mehr sind (μᾶλλον διαφέρετε pleonastisch) als die Vögel und besonders mehr als die Feldlilien, die zum Gras (χόρτος) 30 gehören und dessen Schicksal rascher Vergänglichkeit (σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον: heute in voller Blüte, morgen dürres Brennmaterial) teilen. Als besonderes (drittes) 27 Gegenargument ist dem Hinweis auf die Vögel in V. 27 noch der Hinweis auf die Ohnmacht des Menschen angehängt (vgl. οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε Lk 12, 26): er kann auch nicht eine Elle (πῆχυς fast $^1/_2$ m) seiner ἡλικία hinzufügen. Da ein Wachstum des Körpers um eine Elle nicht, wie es der Zusammenhang fordert, eine ganz kleine Vermehrung darstellt, muß ἡλικία hier den Sinn von Lebensalter haben und πῆχυς in übertragenem Sinn eine relativ sehr kleine Fortführung der zu durchlaufenden Lebensstrecke bedeuten.

In der Sorge um Speise und Trank und Kleidung bekundet sich 31 demnach ein sehr schwacher Gottesglaube (ὀλιγόπιστοι). Heidnische Art würde also auch (vgl. 5, 47; 6, 7) durch solches Trachten 32 (ἐπιζητεῖν) nach irdischen Gütern nachgeahmt werden. Diesem (vierten) Gegengrund gegen das μεριμνᾶν wird in einem zweiten γάρ-Satz noch als weiteres (fünftes) Argument der Hinweis auf Kenntnis des himmlischen Vaters von allen menschlichen Bedürfnissen beigefügt.

Als positive Pflicht ergibt sich aus allem, in erster Linie statt 33 der irdischen Güter „sein (d. i. des Vaters) Reich und seine Gerechtigkeit“ zu suchen, d. h. danach zu streben, Mitglied des messianischen Reiches zu werden und allein zu tun, was in den Augen des Vaters gerecht ist. Erst in zweiter Linie könnte dann die Sorge um das Irdische in Frage kommen, tatsächlich bleibt sie

aber dem wahren Gotteskinde fern, da es all die genannten irdischen Güter (*ταῦτα πάντα*, also Nahrung und Kleidung als pars pro toto) als Zugabe zur Mitgliedschaft am Reiche (*προστεθήσεται*) erhalten wird.

34 Als besondere Anwendung (*οὖν*) des eben gewonnenen Grundsatzes wird nachtragsweise zum Schluß auch die Sorge für die allernächste Zukunft (*εἰς τὴν αὔριον* sc. *ἡμέραν*) verboten. Der (personifizierte) morgige Tag sorge ja schon für sich selbst, d. h. er gibt auch die Mittel, um die Not, die er bringen wird, zu ertragen. Eine Sorge für das morgen würde zur Sorge für das heute hinzukommen und ein unerträgliches Maß von Sorge herbeiführen. Tatsächlich stellt das Schlimme (*ἡ κακία*), was ein Tag bringt (an Kämpfen, Plagen, Unglück, Leiden), das für diesen Tag völlig ausreichende (*ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ*), also nicht weiter zu belastende Maß an solchen Übeln dar.

Vgl. die auf weite Strecken völlig gleichlautenden Mitteilungen Lk 12, 22–31.

§ 58. Richtet nicht!

Mt 7, 1–5; Lk 6, 37–42.

Ein dritter Abschnitt der Bergpredigt bei Mt bringt noch eine Reihe einzelner z. T. nur in losem Zusammenhang zueinander stehender Gebote und Verbote. An erster Stelle steht das besonders den jüdisch-pharisäischen Geist (vgl. Röm 2, 1) treffende Verbot, sich als Richter über den Nächsten aufzuwerfen. Nur durch Vermeidung dieses Fehlers kann verhindert werden, daß Gott dem Betreffenden gegenüber auch so verfährt, indem er genau entsprechend dem unbarmherzigen Gericht desselben über seinen Nächsten, auch über ihn strenges Gericht hält (*ἐν ᾧ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε*) und nicht auch gnädige Verzeihung gewährt. Da ein solches Richten einem Verurteilen gleichkäme, hat Lk die Parallele *μὴ καταδικάζετε κτλ.* beigefügt. Positiv wird nach Lk Freisprechung und Vergebung (*ἀπολύετε*) im Urteil über die Person des Nächsten und jeglicher Art von Förderung (*δίδοτε*) verlangt. Die Vergeltung von seiten Gottes richtet sich nach dem Maße, mit dem der Mensch die Pflicht der Nächstenliebe ausübt. Lk weist dabei noch auf die Reichlichkeit des Lohnes hin. Dieser wird in der Metapher eines Hohlmaßes dargestellt, durch das Pressen und Schütteln (*πεπιεσμένον, σεσαλευμένον*) vollständig angefüllt, ja noch über den Rand hinaus vollgemacht (*ὑπερεκχυννόμενον*) ist.

Die lukanische Bergpredigt (V. 39) fügt dieser Warnung vor dem Richten mit besonderer Einleitung (*εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*) das Gleichnis vom blinden Führer bei: Falls ein solcher andere Blinde führen wollte, wird das Unglück nur schlimmer; sie werden beide in die Grube fallen. Damit sollte besonders die pharisäische religiöse Irreleitung des Volkes gegeißelt werden, wie die Parallele Mt 15, 14 deutlich zeigt. Als paralleles Gleichnis dazu führt Lk 40 das Verhältnis von Schüler und Lehrer (in den religiösen Schulen) an: der Jünger wird immer unter dem Einfluß seines Meisters bleiben (*οὐκ ἔστιν ὑπέρ*), und auch wenn er in allem von seinem Meister vollständig unterwiesen ist (*κατηρτισμένος*), wird er erst denselben Grad an Kenntnis und Verständnis erreichen wie dieser. Pharisäische Führung – das scheint bei Lk als Anwendung gedacht zu sein – wird also überall nur Pharisäergeist erzeugen. Die Parallele bei Mt 10, 24 f denkt hingegen an das Verhältnis der Jünger zu Jesus, die wie ihr Meister Verfolgungen erleiden werden. Es ist sonach wahrscheinlich, daß die Verse 39 und 40 bei Lk nicht in ihrem ursprünglichen Zusammenhang stehen, sondern aus systematischen Gründen vom Evangelisten hier eingeschoben wurden.

Eng schließt sich dagegen das bei beiden Evangelisten folgende Verbot der Splitterrichterei an das *μὴ κρίνετε* an. Wer sich (wie es die Pharisäer tun) zum Richter über andere aufwirft, sieht deren Fehler. Dabei geschieht es häufig, daß man die kleinen Fehler bei Nächsten wahrnimmt, die schwere eigene Sünde hingegen nicht beachtet. In metaphorischer Redeweise wird dies Verhalten ein Sehen von kleinem Holz (*κάρφος*) im Auge des Nächsten und ein Nichtgewahrwerden von großen Stämmen (*δοκός*) im eigenen Auge genannt. Diese „Heuchelei" wird dadurch vermieden, daß man zunächst (*πρῶτον*) an der Beseitigung der eigenen schweren Sünde arbeitet. Dann erst kann man – falls man einmal die eigene Besserung völlig erreicht haben sollte – sich auch der Mühe unterziehen (*τότε διαβλέψεις*), selbst die kleinen Fehler beim Nächsten zu beseitigen.

§ 59. Keine Entweihung des Heiligen!

Mt 7, 6.

Die Arbeit an der Förderung des Nächsten hat aber auch ihre Grenze. Wo kein Erfolg zu erzielen ist, soll sie unterbleiben. „Das Heilige", d. h. die Wahrheiten und Grundsätze, die im

messianischen Reiche gelten, darf nicht „Hunden", d. h. dafür unempfänglichen, schlechten Menschen, angeboten werden. Der Parallelausdruck dafür ist das „Vorwerfen (kostbarer) Perlen vor Schweine". Diese lassen, enttäuscht darüber, daß sie die Perlen nicht fressen können, ihre Wut zuerst an diesen aus, indem sie sie zertreten, dann wenden sie sich von der Gabe dem Geber zu (*στραφέντες*) und zerfleischen ihn. Verstockte Menschen behandeln das Evangelium verächtlich und verfolgen die Missionare.

§ 60. Die Gebetserhörung.

Mt 7, 7 – 11.

7f Ohne engeren Zusammenhang mit dem Vorausgehenden ist bei Mt einerseits auf die Pflicht des Gebetes zu Gott (*αἰτεῖτε* — bildlich *ζητεῖτε* und *κρούετε*), anderseits auf die Sicherheit der Gebetserhörung von seiten Gottes (*δοθήσεται* – bildlich *εὑρήσετε* und *ἀνοιγήσεται*) hingewiesen. Die letztere tritt in jedem Falle 9 (*πᾶς ὁ αἰτῶν*) ein. Die Begründung wird wieder in einem naheliegenden Gleichnis gegeben (das anakoluthisch formuliert ist; *ἤ* = oder gilt etwa Folgendes?): Irdische Väter verfahren ebenso. Keiner von ihnen brächte es übers Herz, dem um Brot bittenden 10 Sohne einen Stein oder dem um einen Fisch (als Zukost) bittenden Sohne sogar etwas Schädliches, nämlich eine Schlange (oder — was nur die Lk-Parallele hinzufügt – dem um ein Ei bittenden Sohne einen Skorpion) darzureichen (die Ähnlichkeit der Form hat 11 die Wahl dieser Bilder veranlaßt). Damit ist der Schluß a minori ad maius gegeben: Gott überragt irdische Väter, die als Menschen im Vergleiche zu ihm alle schlecht sind. Wenn aber schon schlechte Menschen nur gute Gaben ihren Kindern geben, kann die Vaterliebe Gottes nicht anders handeln. – Vgl. Lk 11, 9—13, wo diese mit Mt fast ganz übereinstimmende Perikope Belehrungen über das Gebet (vgl. § 52) eingefügt ist. Das „Gute", was Gott nach Mt gibt, ist nach Lk „der vom Himmel her gegebene Heilige Geist". Es ist also deutlich, daß das hier geforderte Gebet „das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit" (Mt 6, 33 <) zum Gegenstand haben muß.

§ 61. Die „goldene Regel".

Mt 7, 12; Lk 6, 31.

Aus allem, was die Bergpredigt über das Verhalten zum Nächsten enthielt, ergibt sich (*οὖν*) die Pflicht, die Selbstliebe zur Norm des Handelns gegenüber dem Nächsten zu machen (vgl.

Lv 19, 18). Man muß ihm gegenüber genau so handeln, wie man selbst von den Mitmenschen behandelt zu werden wünscht. In abgeschwächter negativer Form (dem Nächsten nichts anzutun, was man selbst nicht erleiden will) findet sich diese auch im AT (Tob 4, 15) vorkommende „goldene Regel" bei heidnischen (Herodot) und jüdischen (Hillel) Schriftstellern und ist als „westlicher Text" auch ins Aposteldekret (Apg 15, 20 u. 29) eingedrungen; auch die Didache (1, 2) enthält sie schon in dieser Form. In der lukanischen Bergpredigt erscheint sie unter den Erörterungen über die Feindesliebe (§ 49) und steht hier in gutem Zusammenhange. Bei Mt kommt das besondere Interesse für das AT auch hier zum Ausdruck, indem als Begründung beigefügt ist, daß der ganze (auf die Nächstenliebe bezügliche) Inhalt des Gesetzes und der Propheten sich in diese Regel zusammenfassen läßt.

§ 62. Das Gleichnis von der engen Pforte.

Mt 7, 13 f.

Ein allgemeines zusammenfassendes Gebot ist auch die Mahnung, „durch die enge Pforte (ins Himmelreich) einzutreten". Die in antithetischer Parallele (2 ὅτι-Sätze) gegebene Begründung sagt, daß die breite Pforte zum völligen Verderben führen würde und nur allein die enge Pforte zum (ewigen) Leben führen kann. In dieser Begründung erscheint die Metapher von der Pforte noch erweitert, indem die Parallele des geräumigen (*εὐρύχωρος*), bzw. schmalen (*τεθλιμμένη*) Weges — ein auch außerhalb des NT vielverwendetes Gleichnis — beigefügt wurde (was einige Texteszeugen zur Streichung von *ἡ πύλη* in den Versen 13 und 14 veranlaßte). Auch des Erfolges der Heilsbotschaft bei den Menschen ist gleich hier gedacht: Nur wenige Menschen wählen die enge Pforte, viele hingegen die breite. Auf dieser betrübenden Wahrheit liegt in der Lk-Parallele (13, 23 f) sogar das Hauptgewicht. Dort ist das Gleichnis von dem engen Tor Antwort auf die Frage: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι.* Hier wie dort soll die Beschwerlichkeit eines dem Guten dienenden Lebens und die Bequemlichkeit des Sündenlebens veranschaulicht werden.

§ 63. Warnung vor Verführern.

Mt 7, 15—20; Lk 6, 43—45.

Die große Macht der Verführung, ein Haupthindernis bei der Wahl der engen Pforte, erfährt ebenfalls zum Schluß der Berg-

predigt noch Berücksichtigung. Besonders warnt Jesus vor Pseudopropheten, die sich fälschlich als Verkünder göttlicher Offenbarungen ausgeben. Sie treten in heuchlerischer Weise auf, geben sich den Anschein, harmlose, friedfertige Menschen zu sein, treten also bildlich gesprochen „in Schafskleidern" auf und erlangen so Zutritt zur Herde Christi; tatsächlich sind sie aber „reißende Wölfe", d. h. Menschen, die die Gotteskinder zum Abfall und ins Verderben bringen wollen.

Woran sind so gefährliche Verführer zu erkennen? „An ihren Früchten," d. h. den Ergebnissen ihres Wirkens. Es ist genau wie in der Natur. Wertlose Gewächse wie *ἀκάνθαι* und *τρίβολοι* (beides sind Dornensträucher = *βάτος* Lk) können nicht wertvolle Früchte wie Trauben und Feigen hervorbringen. Es gilt allgemein der Grundsatz, daß die Qualität der Frucht genau der Qualität des Baumes entspricht, was hinsichtlich des guten und des faulen (*σαπρός*) Baumes positiv und negativ — bei Lk nur negativ — ausgeführt wird. Die lukanische Bergpredigt macht auch noch in V. 45 die Anwendung auf den guten und schlechten Menschen. Das Innere (*καρδία*) dieser Menschen stellt einen „Schatz" an guten oder bösen Besitztümern dar. Sie können also bei ihrem Wirken nicht anders als diese Habe verausgaben (*προφέρειν*), so daß ihre Werke gut oder schlecht werden müssen. Denn es gilt die (sprichwörtliche) Wahrheit: Wovon das Herz übervoll ist (*περίσσευμα*), redet der Mund des Menschen. Diese Anführung und Verwendung des Gleichnisses findet sich auch noch bei Mt 12, 33—35. In der Bergpredigt des Mt ist dagegen der Gerichtsgedanke beigefügt. Die furchtbare Strafe, die den schlechten Menschen trifft, wird mit den gleichen Worten wie Mt 3, 10 < am Schicksal des unfruchtbaren Baumes geschildert. Darum ist die Folgerung (*ἄραγε*) gezogen, daß die Zuhörer „die Erkenntnis der Früchte" künftighin sich erwerben können.

§ 64. Das Handeln nach dem Willen des Vaters.

Mt 7, 21—23; Lk 6, 46.

Wenn das Ergebnis des Wirkens in der geschilderten Weise Kriterium der Gesinnung ist, so darf nicht bloß auf die Worte eines Menschen geachtet werden, da sie auch heuchlerisch sein können (vgl. die Pharisäer). Auf die Tat, die Erfüllung des göttlichen Willens kommt es an. Darum kann selbst ein gesteigertes Bekenntnis zu Jesus als „dem Herrn", also die bloße Versicherung, sein Diener zu sein (es handelt sich nicht bloß um die Anrede Rabbi),

nicht die Mitgliedschaft am messianischen Reiche begründen. In der von Mt mitgeteilten Formulierung verät Jesus auch wieder (vgl. § 29) seine einzigartige Gottsohnschaft, indem er von Gott als seinem Vater spricht. Lk kleidet den Ausspruch schon in die Form eines direkten Vorwurfes an die jüdischen Zuhörer, die zwar Jesus als Herrn anreden, aber doch nicht tun, was Jesus von ihm fordert.

Mt gibt auch hier dem Gerichtsgedanken Raum, indem er den endgültigen Ausschluß solcher Menschen aus dem messianischen Reiche am Tage des Endgerichtes (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) schildert. Dabei ist sogar der Fall angenommen, daß diese Menschen bei ihrer Anrufung Jesu des Richters, als ihres „Herrn", auf besondere außerordentliche und mit übernatürlicher Hilfe vollbrachte Werke, auf Prophezien, Dämonenaustreibungen und große Wunderwirksamkeit (*δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν*) hinweisen können. Ja sie können anführen, daß sie diese Charismen unter Aussprechung des Namens Jesu (*τῷ σῷ ὀνόματι* Dativus instrumenti) betätigt haben. Aber trotzdem genügt auch dieses außerordentliche Wirken nicht, da sie *ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* (*ἐργάται ἀδικίας* Lk), Sünder in der Tat sind. Jesus wird öffentlich verkünden (*ὁμολογήσω*), daß er diese Menschen niemals als die Seinen erkannt, d. h. anerkannt hat (vgl. 2 Tim 2, 19), und wird eine Verdammungssentenz aussprechen, die hier Ps 6, 9 nachgebildet ist. Vgl. Lk 13, 26 f, wo ähnlich den Juden, die nicht um den Eintritt durch die enge Pforte „kämpfen", der Ausschluß aus dem ewigen Reiche angedroht wird.

§ 65. Das Gleichnis von den Fundamenten des Hauses.

Mt 7, 24—27; Lk 6, 47—49.

Ein symmetrisch durchgeführtes Doppelgleichnis soll zum Schluß zeigen, wem der gleicht, der die Worte der Bergpredigt in die Tat umsetzt, und wem der, der dies unterläßt. Die häufigen Regengüsse und starken Stürme im Orient verlangen, daß ein Haus ein festes Fundament besitzt. Wer „verständig" handelt, muß also tief in die Erde graben (*ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν* Lk), bis man auf Felsgrund kommt. Nur oberflächliches Fundamentieren auf Sand wäre „töricht" und würde bei einer Überschwemmung (*πλημμύρης γενομένης* Lk) keinen Halt bieten, da der Sand aufgeweicht und weggespült wird, das Haus also zusammenstürzt. Da dieser Zusammensturz aber die Zerstörung eines geistigen Haus-

baues, nämlich den Verlust der Mitgliedschaft am Gottesreiche bedeutet, wird er eine furchtbare Katastrophe (*πτῶσις μεγάλη* Mt, *ῥῆγμα μέγα* Lk) genannt.

§ 66. Wirkung der Bergpredigt.

Mt 7, 28 f.

Mt weiß auch zu berichten, daß die Belehrungen der Bergpredigt die Volksscharen in Erstauen setzten. Besonders fiel ihnen die große Autorität (*ἐξουσία*), mit der Jesus sprach (vgl. z. B. *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* 5, 22 usw. oder 7, 21), und der Unterschied gegenüber der Lehrweise der jüdischen Schriftgelehrten auf. Vgl. § 37 zu Mk 1, 22 <.

5. Teil. Aus der galiläischen Wunderwirksamkeit.

§ 67. Allgemeines.

Die 4, 23 angedeutete Disposition (Lehrtätigkeit, Wunderwirksamkeit) innehaltend, fügt Mt in den Kap. 8 und 9 Berichte an, die zum größten Teile Wunder verschiedenster Art erzählen. Die Mk- und Lk-Parallelen sind teilweise an verschiedene Orte zerstreut. Falls sie dort in anderen zeitlichen Zusammenhängen erscheinen, sind auch die Mt-Perikopen in diesem Abschnitte übergangen.

§ 68. Die Heilung eines Aussätzigen.

Mk 1, 40–45; Mt 8, 1–4; Lk 5, 12–16.

Dieses Ereignis ist bei Mk als Einzelereignis aus der galiläischen Wirsamkeit (1, 39) erzählt. Es muß sich nach 2, 1 außerhalb Kapharnaums (Lk *ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων*) zugetragen haben. Nur Mt verlegt es zeitlich nach der Bergpredigt (*καταβάντι αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὄρους*). Die zahlreichen Volksscharen, die Zuhörer der Bergpredigt gewesen waren, waren noch um Jesus, als unerwartet (*καὶ ἰδού* Mt Lk) das Wunder der Heilung eines Aussätzigen geschah. Diese im Orient häufige Krankheit (צָרַעַת), die mit Geschwüren und Geschwülsten an der Haut beginnt und zur Aufzehrung des Fleisches führt, nötigte zur Absonderung und Unreinerklärung der von ihr befallenen Personen und zu besonderen Vorschriften für Konstatierung ihrer Heilung (vgl. Lv 13 f). Hier wird die Heilung von Jesus auf das Bekenntnis seiner Wundermacht hin gewährt unter Vollzug symbolischer Handlungen, die den Übergang der heilenden Kraft andeuten, nämlich der Handausstreckung und Berührung des Kranken, und unter Erklärung des

Willensaktes „ich will, werde rein!" Mt allein nennt auch das Motiv des Mitleids bei Jesus (σπλαγχνισθείς). Nur er weiß auch davon zu berichten, daß nach der Heilung Jesus den Geheilten mit heftigen Worten (ἐμβριμησάμενος) wegjagte. Wahrscheinlich gab dieser in unpassender Weise seiner Freude über die Heilung Ausdruck und wollte ohne weiteres in Jesu Begleitung bleiben. Das hätte aber gegen die atl Vorschriften verstoßen (Lv 14, 1–32), wonach sich der Geheilte einem jüdischen Priester vorstellen und unter bestimmten Zeremonien und Opfern seine Reinerklärung erwirken mußte. Darum hat Jesus den Gehorsam gegen „die Vorschriften Moses'" ausdrücklich befohlen εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (wie alle drei Evv zum Schluß hervorheben), d. h. zum beglaubigten Zeugnis für die Mitmenschen, denen der Geheilte die wunderbare Heilung nach dem Gebote Jesu nicht hätte erzählen sollen. Jesus wollte ja nicht lediglich als Wundertäter und am wenigsten durch Menschen, die von seinen Absichten keine nähere Kenntnis hatten, verkündet sein. Mk berichtet, daß der Geheilte ungehorsam war und doch die Sache herumerzählte (διαφημίζειν τὸν λόγον). Die Folge war, daß Jesus, wo immer er sich nur blicken ließ, sofort von Menschen, die nach Lk Belehrung und Heilung suchten, umlagert wurde. Er mußte also (vorübergehend) seine Absicht, in den galiläischen Städten zu wirken, aufgeben und menschenleere Stätten aufsuchen (wie am frühen Morgen nach dem Sabbat in Kapharnaum, vgl. § 38). Dort konnte er sich (nach Lk) dem stillen Gebete hingeben. Aber trotzdem wußten ihn Menschen „von überall her" auch dort ausfindig zu machen.

§ 69. Der Hauptmann von Kapharnaum.

Lk 7, 1–10; Mt 8, 5–13.

Lk schließt an die Bergpredigt (πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα) gleich die Rückkehr Jesu nach Kapharnaum an. In den damaligen Aufenthalt verlegen also beide Evangelisten das Wunder der Heilung des Knechtes eines dort stationierten Hauptmanns, der demnach eine dem Tetrarchen Herodes Antipas unterstehende Garnison befehligte. Er war ein dem Judentum sehr freundlich gesinnter Heide gewesen und hatte auch Kunde von Jesus erhalten. Als daher einer seiner Sklaven (Lk δοῦλος oder παῖς, Mt παῖς), und zwar ein „von ihm sehr hochgeschätzter" (Lk), „durch Lähmung der Glieder und fürchterliche Schmerzen" (Mt) so schwer erkrankt war, daß er am Sterben lag, wußte er kein anderes Rettungsmittel, als Jesus um

die Heilung des Kranken zu bitten. Er ließ nach Lk diese Bitte durch „Älteste“, d. h. angesehene alte jüdische Gemeindemitglieder vortragen und Jesus ersuchen, er möge zu ihm kommen. Nach Lk haben diese Gesandten ihre dringende (σπουδαίως) Bitte durch eine Empfehlung der Persönlichkeit des Hauptmanns verstärkt. Seine Judenfreundlichkeit, die sich materiell in der Bestreitung der Mittel für einen Synagogenbau bekundete, mache ihn der Gewährung der Bitte würdig (ἄξιός ἐστιν ᾧ = dignus qui).

Als Jesus in der Tat der Bitte entsprechen wollte und schon in die Nähe des Hauses des Hauptmanns gekommen war, muß diesem besonders zum Bewußtsein gekommen sein, daß er mit dem Verlangen, Jesus solle zu ihm kommen, also ein heidnisches Haus betreten, etwas Unpassendes erbeten habe. Darum sandte er im letzten Augenblick noch eine zweite Gesandtschaft, diesmal seine bei ihm weilenden Freunde, Jesus entgegen und ließ ihm sagen, daß er sich unwürdig fühle, ihn „unter seinem Dache“ zu empfangen. Aus diesem Empfinden heraus sei es auch zu erklären, daß er nicht persönlich, sondern durch Boten mit ihm verhandelt habe. Vom Verlangen, Jesus möge persönlich kommen, nehme er darum jetzt Abstand (μὴ σκύλλου = bemühe dich nicht). Er wisse, daß Jesus durch ein einfaches Wort auch aus der Ferne die gewünschte Heilung vollziehen könne. Ja er begründet diese Überzeugung von der Macht des Wortes Jesu, indem er dieses mit dem Kommandowort vergleicht, das in seinem eigenen Leben eine große Rolle spielt. Selbst unter militärischer Disziplin stehend (ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος), kann er auch seinerseits bei den ihm untergeordneten Soldaten und Sklaven lediglich durch seine Kommandos (πορεύθητι, ἔρχου, ποίησον τοῦτο) die Ausführung der gewünschten Handlungen bewirken. So nimmt er auch an, daß die Krankheit schon auf einen einfachen Befehl Jesu hin weichen werden.

Dieser unerschütterliche Glaube an die Kraft eines Jesuswortes, in so demutsvoller Weise bekannt, war etwas ganz Außerordentliches, mußte also auch Jesu Verwunderung erregen (ἐθαύμασεν). Jesus gab ihr auch Ausdruck, indem er zur Beschämung der ihn begleitenden Juden öffentlich erklärte, in ihrem Volke keinen so großen Glauben gefunden zu haben – ein Satz der auch richtig bleibt, wenn man den damaligen Glauben der Apostel höher stellen wollte; denn dieser verdankt ja direkter Belehrung durch Jesus seine Größe. Nach Mt 11 f hat Jesus damals auch auf das furchtbare Schicksal, dem die ungläubigen Juden entgegengehen, hingewiesen. Obwohl

„Söhne des Reiches", d. h. Menschen, die zum Volke Gottes — nämlich dem atl — gehörten, müssen sie in der außerhalb des himmlischen Speisesaals herrschenden Finsternis leben, und der Reueschmerz und die Wut dieser Verdammten wird sich in Heulen und Zähneknirschen äußern. Müssen sie doch mitansehen (ὄψεσθε Lk), wie Angehörige aller Völker, also auch Heiden, von den verschiedensten Teilen der Welt her (Mt: von Ost und West, Lk: von Ost und West und Nord und Süd) im jenseitigen himmlischen Reiche mit den großen jüdischen Patriarchen — und den Propheten (Lk) — zu Tische sitzen, d. h. mit ihnen die himmlische Seligkeit genießen werden. Lk 13, 28 f hat diesen Hinweis auf die Erzählung von Heiden und Verwerfung von Israeliten einer späteren Drohrede Jesu an die Juden eingereiht. Sie paßt auch besser in eine Zeit, wo der Unglaube der Juden schon mehr zutage getreten ist.

Beide Evangelisten schließen ihren Bericht mit der Erwähnung der Tatsache, daß der Sklave sofort (ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ) wieder gesund wurde. Nach Lk wurde dieser von den zurückkehrenden Gesandtschaften gesund angetroffen, nach Mt mußte der Hauptmann selbst in sein Haus gehen (ὕπαγε), um zu erfahren, daß sein Glaube an Jesu Wunderkraft nicht eitel gewesen ist (ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι).

Mt hat nämlich die beiden Gesandtschaften, die dem dritten Evangelisten willkommene Gelegenheit waren, um die heidnische Soldatenfigur seinen heidenchristlichen Lesern in besonders helles Licht zu rücken, vollständig übergangen und ist deshalb genötigt, den Hauptmann direkt an Jesus herantreten (προσῆλθεν) und mit Jesus verhandeln zu lassen. Darum bekommt auch bei Mt der Hauptmann selbst den Befehl, nach Hause zu gehen (ὕπαγε). Diese zwar nicht durch Ergänzungen oder ähnlich zu überbrückende, aber nur auf die Form der Darstellung beziehbare Differenz stört die Identität der beiden synoptischen Berichte in keiner Weise. Hingegen ist es unmöglich, die Jo 4, 46—54 (vgl. § 35) berichtete Heilung des Sohnes eines königlichen Beamten in Kapharnaum, die Jesus gleichfalls aus der Ferne auf die Bitte des letzteren hin in Kana vollzogen hat, mit der Heilung des Sklaven des Hauptmanns von Kapharnaum zu identifizieren. Die geheilte Person, Ort und Zeit der Heilung und das Verhalten Jesu sind durchaus verschieden. Der βασιλικός erscheint als Jude, während der ἑκατοντάρχης Heide ist. Bei Jo wird jüdische Kleingläubigkeit gegeißelt, bei Mt-Lk heidnische Glaubenskraft geschildert.

§ 70. Verschiedene Nachfolger Jesu.

Mt 8, 18 – 22; Lk 9, 57 – 62.

Nachdem Mt aus den Wundern des Sabbats von Kapharnaum die Heilung der Schwiegermutter des Petrus und die Krankenheilungen am Abend hier angereiht (s. ihre Erklärung in § 37), also drei Kapharnaumberichte zusammengruppiert hatte, gedenkt er auch der bisher übergangenen Flucht Jesu vor den ihn umdrängenden Volksscharen: Jesus befahl, ihn nach dem Ostufer des Sees Genesareth (*εἰς τὸ πέραν*) überzusetzen.

Wer durfte ihn begleiten? Diese Frage veranlaßt Mt, in zwei Berichten zu zeigen, wie der beschaffen sein muß, der Nachfolger und Mitarbeiter Jesu sein will. Der erste Fall schildert einen mit Christus noch nicht näher bekannten Schriftgelehrten, der sich dazu entschlossen hat, Jesus als dem *διδάσκαλος* überallhin zu folgen (*ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ* Mt = *ὅπου ἂν ἀπέρχῃ* Lk). Nach Lk trat ein Jude (*τις*) an Jesus heran, als dieser bereits seine letzte Reise nach Jerusalem (*πορευομένων αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ*) angetreten hatte. Die Antwort Jesu weist darauf hin, daß dem Nachfolger Jesu ein hartes Schicksal beschieden sein wird (was der Schriftgelehrte wohl nicht erwartet hatte). Nicht einmal eine eigentliche Ruhestätte (*ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ*) besitzt der auf Erden weilende Messias, der Menschensohn, während doch sogar die Tiere, wie die Füchse und „Vögel des Himmels" (vgl. Mt 6, 26), ihre Wohnungen, Höhlen und Nester, haben.

In einem zweiten Fall bedeutete die Antwort Jesu keine Abschreckung, sondern eine Ermunterung zur Nachfolge. Der Betreffende gehörte schon zur Zahl derer, die sich enger an Jesus angeschlossen hatten (*ἕτερος τῶν μαθητῶν* wohl = ein anderer und zwar einer aus den Jüngern). Nach Lk hatte Jesus ihn zur Nachfolge aufgefordert (um ihn dann als Missionar aussenden zu können; vgl. Lk 10, 1). Der Jünger glaubte aber vorher noch eine Pietätspflicht erfüllen zu sollen. Sein Vater war gestorben; deshalb wollte er vorher noch dessen Begräbnis besorgen. Aber Jesus kann ihm auch nicht einmal diesen kurzen Aufschub der Nachfolge gestatten, da dadurch höhere Pflichten vernachlässigt würden. Die Pietät gegen den Vater wird dadurch nicht verletzt werden, da andere, dem messianischen Reiche nicht angehörige Menschen, also geistig „Tote", das Begräbnis des physisch Toten besorgen werden. Der Jünger hingegen muß sich nun auf die Mission begeben, wie

Lk hinzufügt (σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ). Lk scheint das Logion auch in seinem historisch richtigen Zusammenhang zu überliefern.

Dieser Evangelist fügt auch noch einen dritten, dem zweiten allerdings ähnlichen Fall an: Da bietet sich ein Jude zur Nachfolge an, will aber vorher noch von seinen Angehörigen (τοῖς εἰς τὸν οἶκόν μου) Abschied nehmen (wie z. B. Elisäus 3 Kg 19, 20). Ihn vergleicht Jesus mit einem Feldarbeiter, der so unklug wäre, bei der Arbeit des Pflügens nach rückwärts zu schauen. Er würde keine geraden, parallel laufenden Furchen ziehen können. Ebenso ungeeignet für die Mitgliedschaft und Mitarbeit am Gottesreiche wäre aber ein Mensch, der in der geschilderten Weise sein Herz ans Irdische gehängt hat.

§ 71. Die Heilung eines Gichtbrüchigen.

Mk 2, 1—12; Mt 9, 1—8; Lk 5, 17—26.

Nach dem Berichte über die Bedingungen der Nachfolge Jesu setzt Mt seine Wundererzählungen fort. Über die Stillung des Seesturmes und die Dämonenaustreibung in Gergesa siehe § 115 f! Dann vereinigt Mt sich wieder mit Mk und berichtet ebenso wie Lk die drei Ereignisse: Heilung eines Gichtbrüchigen, Levis Berufung und Gastmahl, Erörterung der Fastenfrage, die also bei allen Synoptikern in derselben, wohl historischen Reihenfolge erscheinen. Mk hebt hervor, daß die Heilung des Gichtbrüchigen δι' ἡμερῶν = nach Verlauf einer Reihe von Tagen geschehen ist. Es sind wohl die Tage der Zurückgezogenheit Jesu (Mk 1, 45) gemeint. Neuerdings wird – freilich nicht auf Grund ausreichender Indizien – vermutet[1]), Jesus sei inzwischen zu dem Jo 5, 1 erwähnten „Fest" nach Jerusalem gereist. Als Ort der Handlung ist von Mk und Mt ausdrücklich Kapharnaum (εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν Mt — bei ihm kehrt Jesus vom Ostufer des Sees dorthin zurück) genannt. Jesus hatte sich in ein offenbar sehr großes Privathaus begeben. Die Kunde, daß er wieder da sei, rief neuerdings eine zahlreiche Volksmenge dort zusammen. Nicht bloß die Innenräume des Hauses, sondern auch der Raum vor der Türe (τὰ πρὸς τὴν θύραν Mk, ein äußerer Hofraum oder die Straße oder der Platz vor dem Hause) waren mit Leuten dicht besetzt. Jesus benützte diesen Zusammenlauf wieder zur Belehrung des Volkes. Lk hebt hervor, daß unter den Zuhörern auch „Pharisäer und Gesetzeslehrer"

[1]) so von H. J. Cladder, Stimmen aus Maria-Laach LXXXVII 147 f.

(νομοδιδάσκαλοι = γραμματεῖς) sich befanden. In stark hyperbolischer Weise läßt er diese „aus jedem galiläischen und jüdäischen Dorfe und aus Jerusalem“ gekommen sein. Der Ruf Jesu muß aber in der Tat viele, und zwar gerade die religiös unterrichteten Juden, nach Kapharnaum gelockt haben, wo sie Jesus in seiner Wirksamkeit sehen wollten. Ihr Wunsch ging in Erfüllung. Sie bekamen nicht nur seine Predigt zu hören, sondern wurden Zeugen eines eigenartigen Wunders, der Heilung eines *παραλυτικός* (*παραλελυμένος*), d. h. eines Gelähmten (s. zu Mt 4, 24 in § 38). Da dieser sich nicht bewegen konnte, wurde er auf einer Bahre (*κράβαττος* Mk das Bett des Armen, *κλίνη* Mt, *κλινίδιον* Lk) herbeigetragen (von vier Personen Mk). Mk und noch genauer Lk erzählen, wie die Träger durch die Volksmenge nicht durchdringen konnten (zu *ποίας* Lk ergänze *ὁδοῦ*) und deshalb den Umweg über das Ziegeldach (Lk 19) des betr. Hauses wählten. Sie deckten es über der Stelle, wo Jesus sich befand, ab und ließen durch die so hergestellte Öffnung das Bett mitsamt dem Kranken hinab, so daß er vor Jesus zu liegen kam. Diese großen Anstrengungen bekunden einen starken Glauben an Jesu Wunderkraft, an der auch die sich abmühenden Träger des Kranken Anteil hatten. Jesus berücksichtigte denn auch diese Glaubensstärke (*ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν* alle Evv — auch Mt, obwohl er die besonderen Verdienste der Träger nicht erzählt hatte), verkündet aber — wohl zu allgemeiner Überraschung — dem Kranken nicht Heilung von seiner physischen, sondern von seiner geistigen Krankheit, nämlich Nachlassung, Vergebung seiner Sünden (von seiten Gottes — *ἀφίενται* Mk Mt = Perfekt *ἀφέωνται* Lk). Die Disposition hierfür muß beim Kranken vorhanden gewesen sein. Aber trotzdem bedeutete diese Verkündigung nach jüdischer Theologie eine Gotteslästerung, da nur Gott allein die ihm zugefügte Beleidigung — das ist die Sünde — vergeben kann (vgl. Ex 34, 6 f; Is 43, 25 f; 44, 22), ein Mensch sich also nicht, wie Jesus es tut, zum Verkünder oder Vollzieher dieses in Gott verborgenen Aktes machen kann. Solche Erwägungen und Schlüsse geschahen auch im Innern der dabeisitzenden Schriftgelehrten (Mk ist wohl zu interpungieren: *τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ*). Jesus erkannte kraft seines übernatürlichen Wissens ihre Gedanken und bemühte sich deshalb, den Beweis zu führen, daß er eben nicht wie andere Menschen beurteilt werden dürfe. Er stellt die Frage, ob geistige oder physische Heilung leichter zu gewähren sei und erwartet von den Schrift-

gelehrten, die eben an der geistigen Heilung Anstoß genommen hatten, sicher, daß sie die physische Heilung als die leichtere Kraftwirkung betrachten. Auf Grund dieser Konzession verlangt Jesus weiter den Schluß a minori ad maius. Um zu zeigen, daß er als Messias (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*) auch selbst Sünden nachlassen kann, vollzieht er nun auch die physische Krankenheilung. Der bloße Befehl genügte, um dem Gelähmten sogar die Kraft zu geben, selber sein Bett nach Hause tragen zu können. Dieser an sich nicht zwingende Schluß — wenn die Krankenheilung als das schwierigere angesehen werden dürfte oder wenn beide Wundertaten als gleich schwierig betrachtet würden, wäre er allerdings ohne weiteres zwingend — erlangt dadurch Beweiskraft, daß Jesus die Krankenheilung unter dem Gesichtspunkt eines *σημεῖον* (äußere Heilung deutet innere Heilung an; vgl. Jo 6, 26) vollzieht. Das Wunder übertraf alles, was die Juden bis dahin gesehen hatten (Mk) und jegliche Erwartung (*παράδοξα* Lk) und erregte infolgedessen Staunen und Furcht — nach Mt auch Dankbarkeit gegen Gott, „weil er Menschen solche Macht gegeben habe".

Die Berichte der drei Synoptiker stimmen hier auch in auffallenden Einzelheiten, z. B. der Wahl des Wortes *εὐκοπώτερον* oder der Einschaltung der „Bühnenweisung" *λέγει* (*εἶπεν*) *τῷ παραλυτικῷ* (*παραλελυμένῳ*) in die direkte Rede Jesu zusammen, so daß sich hieraus die literarische Verwandtschaft der Berichte erweisen läßt. Vgl. § 87 zu Jo 5, 1—16.

§ 72. Levis Berufung und Gastmahl.

Mk 2, 13—17; Mt 9, 9—13; Lk 5, 27—32.

Als Jesus Kapharnaum „wieder" (s. Mk 1, 16) verließ, um am Seeufer entlangzuziehen und die ihm folgenden Volksscharen zu unterrichten, kam er auch an das außerhalb Kapharnaums gelegene *τελώνιον*, d. h. eine Zolleinnahmestelle an der großen Verkehrsstraße, die am Westufer des Sees entlang führte, um nördlich der Ebene Genesareth in die Berge hinanzusteigen. Dort war damals ein Zöllner namens Levi (*Λευίς* = לֵוִי) tätig. Nach Mt hatte er den Namen *Ματθαῖος* (מַתַּי wohl von der Wurzel נָתַן schenken). Es liegt also der häufig vorkommende Fall der Doppelnamigkeit vor. Der erste Evangelist erzählt hier von seiner eigenen Person, ohne das näher anzudeuten. Nach Mk war er Sohn eines nicht mehr bekannten Alphäus (so hieß auch der Vater des Jakobus minor; vgl. § 28). Dieser einem an sich verachteten

und gehaßten Stande (vgl. § 22 zu Lk 3, 12 f) angehörige Mann wurde aber von Jesus durch Berufung zum Apostolate ausgezeichnet, die sich wesentlich in derselben Form ereignete wie die am gleichen Seeufer vollzogene Einladung an Petrus und Andreas und die Zebedäiden (vgl. § 36). Dem Befehl zur Nachfolge leistete Levi sofort („unter Zurücklassung von allem" Lk) Folge.

Wohl nur kurze Zeit darauf fand bei dem offenbar wohlhabenden Levi Matthäus ein großes Gastmahl (*δοχή* Lk) statt, an dem auch Jesus mit seinen damals schon zahlreich gewordenen (*ἦσαν γὰρ πολλοί* Mk) und in seiner Begleitung lebenden (*καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ* Mk) Jüngern teilnahm. Außerdem waren aber auch viele Bekannte Levis, so andere Zöllner und Menschen ihres Schlages — die judenchristlichen Evangelisten Mt und Mk nennen sie von vornherein direkt Sünder — Gäste gewesen.

Dieses „Zusammenzutischeliegen" Jesu und seiner Jünger mit Sündern war ein Ärgernis für die Pharisäer und speziell für die Schriftgelehrten ihrer Richtung (so Lk; auch bei Mk ist wohl zu lesen *καὶ [οἱ] γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες κτλ*). Sie gaben ihren Ärger den Jüngern Jesu gegenüber auch Ausdruck (*ἐγόγγυζον* Lk). Die Antwort gab ihnen Jesus selbst, indem er sein Verhalten mit dem des Arztes verglich, der auch verpflichtet ist, die seiner bedürfenden Kranken (*οἱ κακῶς ἔχοντες*) aufzusuchen, während die Gesunden (*οἱ ἰσχύοντες* Mk Mt, *οἱ ὑγιαίνοντες* Lk) ihn nicht brauchen. So betrachtet auch Jesus es als Zweck seines Gekommenseins in die Welt, Sünder einzuladen (*καλέσαι*) und zu bekehren (*εἰς μετάνοιαν* Hinzufügung des Lk). Gerechte bedürfen dieser Einladung durch Jesus nicht.

Bei Mt ist der Hinweis auf Jesu Beruf als Sünderheiland noch eingeleitet durch die Mahnung an die Schriftgelehrten, hinzugehen und die Bedeutung des Schriftwortes zu studieren (*πορευθέντες δὲ μάθετε* entspricht einer rabbinischen Formel), nämlich der Ermahnung zu Barmherzigkeitsübungen bei Os 6, 6, wo Gott direkt „Barmherzigkeit und nicht Opfer will". Das Zitat kehrt bei Mt an einer anderen, ebenfalls gegen die Pharisäer gerichteten Stelle (12, 7) wieder.

§ 73. Die Fastenfrage.

Mk 2, 18—22; Mt 9, 14—17; Lk 5, 33—39.

Die Teilnahme Jesu und seiner Jünger an Gastmählern erregte noch nach anderer Seite hin Aufsehen. Sie schien ein Mangel an

aszetischer Gesinnung zu sein und stand im Widerspruch zur strengen Fastenpraxis (*νηστεύουσιν πυκνά* Lk) der Jünger Johannes des Täufers und der Pharisäer (*δεήσεις ποιοῦνται* ist hier Erweiterung des Lk und steht zum Thema in keinem direkten Zusammenhang). Jesus wurde damals (*τότε* Mt) über diese Unterlassung befragt. Es war (nach Mt) wohl einige Zeit später, kurz vor der Erweckung der Jairustochter, die ihrerseits wieder dem Seesturm und dem Gergesaereignis folgte (s. § 115 ff). Auch die Fragesteller werden verschieden angegeben. Nach Mt sind es die dazukommenden Johannesjünger, nach Lk die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten (*οἱ δέ* vgl. V. 30). Mk drückt sich neutral aus (*ἔρχονται καὶ λέγουσιν* beide, Johannesjünger und Pharisäer, kommen und sagen).

Jesus antwortet in einem Gleichnis. Die messianische Gegenwart vergleicht er, wie öfter, mit einer Hochzeitsfeier. Die Hochzeitsgäste (hebraisierend genannt: *οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* = die Söhne des Brautgemachs) genießen in festlicher und freudiger Stimmung die Darbietungen des Hochzeitsmahles, das so lange währt, als der Bräutigam unter seinen Gästen weilt. Da ist also kein Platz für Fasten und Trauer (Mt). Auf die Deutung des Gleichnisses hinweisend – also mehr in allegorischer Rede – verkündet dann Jesus die Zeit einer gewaltsamen Entfernung des Bräutigams (*ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος*), prophezeit also seinen Tod. Dieser traurige Tag (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* Mk) oder diese Trauerzeit (*ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις* Lk) sollen den Anlaß und Grund für Fastenübungen abgeben.

Es geht also nach der Lehre Jesu nicht an, alte Formen religiöser Betätigung ohne weiteres in das neue Reich zu übernehmen. Der neue Geist, der dort herrscht, bedingt auch neue oder neu motivierte Äußerungen desselben. Das wird durch zwei parallele Parabeln, die Jesus wohl bei dieser Gelegenheit vorgetragen hat (Lk *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς*), veranschaulicht.

Das erste Gleichnis zeigt das Unsinnige der Handlungsweise dessen, der den Riß in einem alten brüchig gewordenen Oberkleid durch Aufnähen eines Flecks (*ἐπίβλημα*) von ungewalktem Tuch (*ῥάκος ἀγνάφου*), also noch unfertigem Zeug, ausbessern wollte. Die Folge wäre, daß „ein noch schlimmerer Riß entstünde, weil das (neue) Füllstück (*πλήρωμα*; Mt fügt *αὐτοῦ* bei, was sich wohl auf *ῥάκος ἀγνάφου* bezieht) von ihm (d. h. dem alten Mantel Mt) noch weitere Stücke wegreißt (*αἴρει*)". Ungewalktes Tuch zieht sich, wenn es feucht wird, zusammen und verursacht

dann Risse, wo es mit dem mürben alten Tuche zusammengenäht ist. Bei Mk ist wohl vor *τοῦ παλαιοῦ*: *ἀπό* zu ergänzen; möglicherweise sind die bei Mt fehlenden Worte *τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ* eine eingedrungene Glosse. Lk hat das Gleichnis anders gewendet: Der zur Ausbesserung verwendete Fleck ist von einem neuen Oberkleid losgetrennt, wodurch einerseits das neue Kleid zerstört wird und anderseits die (sofort in die Augen fallende) Disharmonie (*οὐ συμφωνήσει*) zwischen altem und neuem Stoff entsteht, also nichts gebessert ist.

Die gleiche Vernichtung von Altem und Neuem zugleich zeigt die zweite Parabel. Wenn einer neuen Wein in brüchig gewordene alte Schläuche gießt, so werden die schon schwachen Wände des Schlauches der Gärungskraft des Mostes nicht standhalten können, so daß Behälter und Inhalt zugrunde gehen. Bei Mt und Lk ist daher noch positiv die Forderung beigefügt: Neue (haltbare) Schläuche für jungen Wein!

Lk 39 allein überliefert – wohl systematisierend, weil das Stichwort Neuer Wein gefallen ist – noch ein Logion, das die Vorliebe der Menschen für den alten und guten (*χρηστός*) und ihre Abneigung gegen jungen Wein gleichnisweise erwähnt. Wahrscheinlich soll damit die Hartnäckigkeit, mit der das Judentum das neue Reich Jesu ablehnt (*οὐδεὶς – θέλει*), angedeutet sein. Dann gehört das Logion wohl auch in die späteren Zeiten des Kampfes mit dem Judentum. – Daß Mt genau wie Mk (= Lk) die drei Berichte: Levis Berufung, Levis Gastmahl und Fastenfrage der Heilung des Gichtbrüchigen anschloß, obwohl er in Kap. 8 und 9 das Thema Wunder Jesu behandeln wollte, deutet auf eine Beeinflussung durch diesen Parallelbericht.

6. Teil.

Das Fortschreiten der galiläischen Mission.

§ 74. Allgemeines.

Nachdem Mt Jesu Lehr- und Wundertätigkeit geschildert hat (Kap. 5–9), wendet er in den Kapiteln 10 und 11 der Art, wie Jesus Jünger um sich sammelte, sie unterrichtete und zur Mission verwendete, und den allgemeinen Erfolgen bzw. Mißerfolgen Jesu seine Aufmerksamkeit zu. Bei Mk finden sich dazu kurze Parallelen (3, 13–19 und 6, 6^b–13). Lk hingegen hat neben der Aus-

sendung der „Zwölf" (9, 1–6) im „Reisebericht" auch die Aussendung von 70 (72) Jüngern (10, 1–16) erzählt und so die bei Mt vereinigten Worte z. T. auf zwei Gelegenheiten verteilt. Schon das legt nahe, daß Mt auch in der Aussendungsrede aus systematischem Interesse zeitlich Auseinanderliegendes zu einer Belehrung zusammengefaßt hat. Der Inhalt einzelner Missionsworte, besonders die Hinweise auf die Heidenmission und die furchtbaren Verfolgungen der Jünger, wird diese Annahme bestätigen.

§ 75. Notwendigkeit von Mitarbeitern in der Mission.

Mt 9, 35–38; Mk 6, 6b; Lk 10, 1 f.

Fast mit denselben Worten, mit denen Mt zur Schilderung von Jesu Lehrtätigkeit und Wunderwirksamkeit übergeleitet hatte (4, 23), schließt er seine Wunderberichte ab und schafft sich so den Übergang zum neuen Abschnitt. Die Missionserfahrung „in allen Städten und Dörfern" von Galiläa zeigte nämlich Jesus den erbarmungswürdigen religiösen Zustand der dortigen Juden. Sie glichen nach Jesu Wort Schafen, denen der Hirte fehlt, die also keine Weideplätze finden können und deshalb ermattet niedersinken (vgl. Mk 6, 34). So waren auch die Galiläer geistig „gequält und niedergeworfen". Die religiösen Führer des Judentums hatten versagt. Das „Mitleid" mit dem mißleiteten Volke veranlaßte Jesus einmal, seine Jünger auf die Notwendigkeit vermehrter Missionsarbeit hinzuweisen, indem er das galiläische Volk mit einer reichlich gewordenen Ernte vergleicht, zu deren Einbringung aber nur wenige Erntearbeiter zur Verfügung stehen. Daher muß deren Zahl vermehrt werden. Das ist aber Sache des „Herrn", d. h. des Eigentümers der Ernte, und dieser muß – das gilt bloß vom geistigen Herrn der Ernte – um die Aussendung weiterer Arbeiter, also Missionare, zuerst gebeten werden.

Bei Lk erscheint dieses Logion in besonders guter Motivierung. Bis dahin hatten Jesus und die zwölf Apostel die Mission ausgeübt. Nun aber entschießt sich Jesus zur „Aussendung von noch 70 (nach ℵACL Text. rec., 72 nach BD Vulg.) anderen" (*ἀνέδειξεν* = er stellte sie auf) außer den Aposteln. Es fand also damals tatsächlich eine Erweiterung der Zahl der Mitarbeiter Jesu statt, während nach Mt bis dahin nur Jesus selbst als Missionar gewirkt hatte. Der Zusammenhang bei Lk verdient also den Vorzug. Dann gehört dieses Missionswort Jesu aber wohl schon in

die letzte Zeit seiner Wirksamkeit (vgl. Lk 9, 51), aber noch vor die § 115 ff besprochenen Ereignisse. Diese Jüngermission stand auch noch in engstem Zusammenhang mit der Wirksamkeit Jesu selbst. Sie sollten nur Vorboten Jesu (πρὸ προσώπου αὐτοῦ) sein und dorthin ziehen, wohin er dann nachkommen wollte. Dabei sollten sie paarweise ihre Mission ausüben.

§ 76. Die Apostelwahl.

Mt 10, 1 – 4; Mk 3, 13 – 19; 6, 7; Lk 6, 12 – 16; vgl. Apg 1, 13.

Um die Mission ins Werk zu setzen, schuf sich Jesus einen Kreis von zwölf Jüngern. Atl Vorbilder, wie die Zwölfzahl der Stämme Israels, werden den Anlaß zur Wahl dieser Zahl gegeben haben. Mk und Lk überliefern auch den Ort, an dem dieses „Herbeirufen" der Zwölf erfolgt ist. Es war auf dem Berge, auf welchen sich Jesus zurückgezogen hatte, um „eine Nacht im Gebete zu Gott zu verbringen" (Lk). Am anderen Morgen erfolgte dort „die Auswahl der Zwölf aus der Zahl der μαθηταί" (Lk). Der Berg war derselbe, an dessen Fuß Jesus dann die Bergpredigt hielt (Lk 6, 17). Also war diese Wahl schon vor dieser vollzogen worden.

Die Ewählten bekamen besondere Pflichten und Gewalten, die Mk 3, 14 am besten zusammengestellt. Sie sollen die Begleitung Jesu bilden und sich von ihm zur Predigt des Evangeliums aussenden lassen. Zur Unterstützung ihrer Arbeit übertrug ihnen Jesus „die Gewalt des Exorzismus und – wie Mt und Lk beifügen – der Krankenheilung. Vgl. auch Mk 6, 7 (wo die paarweise Aussendung der Zwölf hervorgehoben ist, wie sie Lk 10, 1 von den Siebzig aussagt) und Lk 9, 1.

Alle drei Synoptiker nennen bei Erwähnung der Apostelwahl auch die Namen der Zwölf, wobei Lk hervorhebt, daß der Name ἀπόστολος (שְׁלִיחִים; er kommt bei Mt, Mk und Jo nur je einmal, bei Lk besonders in der Apg, und bei Paulus häufig vor) von Jesus selbst stammt. Der Evangelist Lukas hat noch einmal zu Beginn der Apg (1, 13) Gelegenheit genommen, die nach Christi Himmelfahrt versammelten elf Apostel namentlich aufzuzählen. Mt hat die paarweise Aufzählung am deutlichsten durchgeführt.

An erster Stelle (πρῶτος Mt) steht in allen Verzeichnissen Simon Petrus. Daß der Beiname Petrus (über seine Bedeutung vgl. zu Jo 1, 42 § 26) von Jesus – damals oder bei anderer Gelegenheit – gegeben wurde, hebt der Petrusschüler Mk hervor. Die zweite Stelle hat bei Mt und Lk der Bruder Petri Andreas

inne (vgl. Jo 1, 40 f; Mt 4, 18 ff ∧), während Mk und Apg vorher die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes (vgl. Mt 4, 21 f ∧; Lk 5, 10 f) erwähnen, um die drei Jesus besonders nahestehenden Jünger an die Spitze zu stellen. Auch den Zebedäiden hat Jesus nach dem Mk-Bericht einen Beinamen gegeben. Er sollte wohl ihr feuriges und stürmisches Temperament zum Ausdruck bringen und hieß *Βοανηργές*, was Mk mit *υἱοὶ βροντῆς* = Donnersöhne übersetzt. Das entspricht einem hebräischen בְּנֵי רֶגֶשׁ (רֶגֶשׁ von unruhiger Bewegung und Donner).

Aus der mittleren Tetras der Namen ist der wie Petrus und Andreas aus Bethsaida stammende Philippus durch seinen frühen Anschluß an Jesus (vgl. Jo 1, 43 – 46) bekannt. Hingegen ist der in den synoptischen Verzeichnissen nach Philippus stehende Name Bartholomäus neu. Da er indes nur ein Patronymikum darstellt (בַּר תַּלְמַי), so ist nach Analogien wie *Σίμων Βαριωνᾶς* Mt 16, 17, *Ἰωσὴφ Βαρσαββᾶς* Apg 1, 23, *Ἰούδας Βαρσαββᾶς* Apg 15, 22 anzunehmen, daß sein eigentlicher Name anders gelautet hat. Dann liegt sehr nahe, in Nathanael aus Kana, der gerade von Philippus Jesus zugeführt wurde (vgl. Jo 1, 45 – 51) und in die Reihe der Apostel gehören muß (vgl. auch Jo 21, 2), den Apostel Bartholomäus zu erblicken. Die Reihenfolge Matthäus und Thomas bei Mk und Lk wird von Mt selbst umgekehrt und durch den (beschämenden) Zusatz beim eigenen Namen: *ὁ τελώνης* auf die Geschichte von der Berufung des (Levi) Matthäus (Mt 9, 9 +) zurückverwiesen. Thomas = תְּאֹם, aram. תְּאוֹמָא = Zwilling; vgl. Jo 11, 16: *ὁ λεγόμενος Δίδυμος*.

In der letzten Tetras bringen alle Evangelisten bisher nicht genannte Namen, an erster Stelle „Jakobus, den (Sohn) des Alphäus", wie er im Unterschiede von Zebedäiden Jakobus genannt wird. Wie bei Erörterung der Herrnbrüderfrage § 28 dargetan wurde, ist dieser Jakobus ein „Bruder", d. h. Verwandter Jesu. Das gleiche gilt dann auch von dem bei Mt und Mk — bei ersterem unter Vereinigung zu einem Paar – mit Jakobus verbundenen *Θαδδαῖος* (תַּדַּי entweder von שַׁד, aram. תַּד = die Mutterbrust, oder = *Θευδᾶς*; im Mt-Text taucht auch die Lesart *Λεββαῖος* = לִבַּי = der Beherzte besonders in abendländischen Texteszeugen auf; beide Lesarten verbindet die wahrscheinlich spätere Variante *Λεββαῖος ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος*). Dieser Thaddäus entspricht dem in den lukanischen Verzeichnissen an elfter Stelle stehenden *Ἰούδας Ἰακώβου*, so daß sein voller Name Judas

Thaddäus (oder Lebbäus?) gewesen sein muß. Wenn, was höchst wahrscheinlich ist, unter diesem Jakobus nicht ein unbekannter Träger dieses häufigen Namens, sondern der kurz vorher genannte Alphäide gemeint ist, so kann nur die Ergänzung: *Ἰούδας ἀδελφὸς Ἰακώβου* (vgl. Jud 1) gemacht werden (s. § 28). Judas gehört also auch in den Kreis der Herrnbrüder. Diese doppelte Beziehung zu Jesus ist auch bei dem von Mt und Mk an elfter, in den lukanischen Verzeichnissen schon an zehnter Stelle genannten *Σίμων ὁ Καναναῖος*, bzw. *Σίμων ὁ* (*καλούμενος* Lk) *ζηλωτής* möglich, da Mt 13, 55 = Mk 6, 3 ein Simon zu den vier Herrnbrüdern gehört. Die in allen vier Verzeichnissen vollzogene Zusammengruppierung von Jakobus, Judas (Thaddäus) und Simon spricht dafür. Der Beiname *Καναναῖος* (קַנְאָנָא von der Wurzel קנא eifern) lautet in griechischer Übersetzung *ζηλωτής* und ist entweder auf den religiösen Eifer Simons oder auf seine ehemalige Zugehörigkeit zur jüdischen Zelotenpartei zurückzuführen.

An den Schluß setzen alle Evangelisten den (künftigen) „Überlieferer", d. h. Verräter Jesu: *Ἰούδας Ἰσκαριώτης* (*Ἰσκαριώθ*) = אִישׁ קְרִיּוֹת = der Mann aus Kerijjoth, wahrscheinlich der Jos 15, 25 erwähnten Stadt des Stammes Juda. Die bei der Gräzisierung des Beinamens wider den ursprünglichen Sinn beibehaltene Silbe *Ἰσ* hat ihre Analogie im Namen *Ἴστοβος* (Jos. Ant. VII 121) = אִישׁ טוֹב 2 Sm 10, 6 u. 8. Vgl. zu Jo 6, 71 (§ 126).

§ 77. Missionsgebote.

Mt 10, 5–16; Mk 6, 8–11; Lk 9, 2–5; 10, 4—12.

Vor Aussendung der Apostel bzw. der Jünger gab Jesus nach dem Berichte aller Evangelisten bestimmte Weisungen für ihre Mission. Nach Mt nannte er ihnen in erster Linie die Kreise, an welche sie sich wenden sollten. „Die verlorenen Schafe des Hauses Israel" (vgl. Mt 9, 36; das Bild steht auch Jer 50, 6), d. h. die Angehörigen des Volkes Israel, sollten sie aufsuchen, hingegen durften sie nicht auf heidnischem (*εἰς ὁδὸν ἐθνῶν*) oder halbheidnischem, nämlich samaritanischem Gebiete predigen. Die für Heidenchristen schreibenden Evangelisten Mk und Lk haben diese nur auf den damaligen Beginn der Missionsarbeit bezügliche Weisung Jesu wohl absichtlich weggelassen. Der Inhalt der Predigt der Jünger soll der des Täufers (Mt 3, 2) und Jesu selbst (Mt 4, 17 Λ) gleichen und die „Nähe des Himmelreiches" ankündigen. Daneben sollen die Jünger ihre Wunderkraft betätigen. Mt zählt

auch Kategorien dieser Wunder auf: Neben der Krankenheilung steht die Totenerweckung; dann folgt eine spezielle Art der Krankenheilung, die Reinigung von dem äußerlich verunreinigenden Aussatz, und zum Schluß die innere Reinigung, der Exorzismus der Dämonen. Für diese geistigen und leiblichen Wohltaten dürfen die Jünger keine Bezahlung annehmen (*δωρεὰν δότε*: gebt geschenkweise, ohne Entgelt), da sie ja auch ohne Bezahlung von Jesus ihre Gewalten übertragen erhielten (*δωρεὰν ἐλάβετε*).

Während zu diesen Ausführungen bei Mt nur Lk 9, 2 und 10, 9 kurze Parallelen bieten, sprechen alle vier Evangelienstellen im folgenden von der Ausrüstung für die Mission. Nach dem Gebote Jesu sollen seine Jünger alle Vorbereitungen, wie sie für größere Wanderungen üblich waren, unterlassen. So sollten sie keine Gold- und Silbermünzen, ja auch nicht Kupfermünzen (*χαλκόν*) in den Taschen ihrer Gürtel (*εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν*) oder im Geldbeutel (*βαλλάντιον* Lk 10, 4) mitnehmen (*μὴ κτήσησθε* Mt = schafft euch nicht an); weiterhin keinen Mundvorrat, z. B. Brot, daß man es in Reisetaschen (*πῆραι*) mittragen müßte, und kein überflüssiges Kleid, wie es der zweite Leibrock wäre. Nach Mt und Lk 10, 4 sollen die Jünger auch barfuß gehen (*μηδὲ ὑποδήματα* = Schuhe, Sandalen), während ihnen nach Mk das Tragen von Sandalen ausdrücklich gestattet ist (*ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια*). Ebenso dürfen nach Mk die Jünger einen Wanderstab mitnehmen (*εἰ μὴ ῥάβδον μόνον*), der bei Mt und Lk 9, 3 zu den verbotenen Gegenständen gehört. Diese unleugbare Verschiedenheit in der Wiedergabe eines Gebotes Jesu — Mk scheint es gemildert zu haben – ändert an seinem wesentlichen Inhalt nichts, da auch der mit Sandalen und Wanderstab ausgerüstete Missionar nichts Überflüssiges mit sich trägt. Überflüssig wäre hingegen jegliche Vorsorge für Unterhalt, da auch der Missionar ebenso wie jeder „Arbeiter“ (*ἐργάτης*) Anspruch auf Verköstigung (Mt *τροφή*, Lk 10, 7 allgemeiner *μισθός*; so zitiert auch 1 Tim 5, 18 das Axiom) hat.

Auf der Reise selbst sollten die Jünger sich nicht aufhalten lassen. Darum verbot ihnen Jesus nach Lk 10, 4 sogar das Grüßen der ihnen Begegnenden, worunter wohl nur die zeitraubenden Begrüßungs-Zeremonien und -Reden der damaligen Zeit gemeint sind.

Auch über die Art und Weise, wie in einer Stadt oder einem Dorfe die Mission ins Werk zu setzen ist, belehrte Jesus damals

seine Jünger. Als Grundsatz sollte gelten: Das zur Herberge gewählte Haus soll während des ganzen Aufenthaltes am betreffenden Platze der Wohnort und, wie Lk 10, 7 beifügt, die Verpflegungsstätte der Missionare bleiben. Das „Wandern von Haus zu Haus" (Lk 10, 7) hätte zu verschiedenen Abhaltungen und Rücksichtnahmen geführt. In der Wahl des Hauses soll aber Vorsicht angewendet werden. Nur ein bei Erkundigungen als „würdiger", d. h. als frommer Jude empfohlener Mann soll um Gastfreundschaft angegangen werden. Der beim Eintritt ins Haus als Gruß dargebotene übliche Segenswunsch (Lk 10, 5: *εἰρήνη τῷ οἴκῳ τούτῳ*) ist im Falle der Würdigkeit (Mt *ἐὰν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία*, Lk 10, 6 *ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης* = ein friedfertiger Mann) keine wirkungslose Formel, sondern das Geschenk des Friedens, d. h. religiösen Glückes, wird dem Gastgeber wirklich zuteil (Mt *ἐλθάτω*, Lk *ἐπαναπαήσεται* = wird auf ihm ruhen). Im Fall der Unwürdigkeit und Unempfänglichkeit bedeutet das angebotene Friedensgeschenk auch keinen Verlust für die Missionare, sondern „ihr Friede wird zu ihnen zurückkehren", d. h. ihren eigenen Besitz an Segnungen und Gnaden vermehren.

Die Missionsarbeit selbst soll, wie Lk 10, 9 hier nachträgt, in Krankenheilungen und der Predigt vom Gottesreiche bestehen. Ist dagegen die betreffende Stadt unempfänglich für die Lehre der Jünger, so soll sie unter Vornahme der Zeremonie des Staubabschüttelns von den Füßen verlassen werden. Dadurch soll ihren Bewohnern das beschämende Zeugnis ausgestellt werden (*εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* Mk, *ἐπ' αὐτούς* Lk), daß ihr Boden dem heidnischen Boden gleichgeachtet werde, bei dessen Verlassen die Juden ebenfalls den Staub von den Füßen schüttelten (vgl. Apg 13, 51; 18, 6). Nach Lk sollen die Missionare noch dazu öffentlich auf den Straßen erklären, daß sie nichts, nicht einmal den Staub, von dieser verstockten Stadt mitnehmen wollen, im übrigen (*πλήν*) aber zum Schlusse nochmal auf die unvermeidliche Nähe des Gottesreiches hinweisen. Diese bedeutet für eine solche Stadt die Herbeiführung des Gerichtes, und das wird so furchtbar werden, daß das schreckliche Schicksal der größten Sündenstädte, das von Sodoma und Gomorrha, noch „erträglicher" sein wird. Die Zurückweisung der Boten des Messias selbst stellt eine größere Schuld dar als die heidnische Lasterhaftigkeit in ihrem Höhepunkt. Zusammenfassend weist Jesus zum Schlusse (bei Lk 10, 3 am Anfang) dieser Belehrungen auf die Schwierigkeit der Missionsaufgabe hin. Bildlich gesprochen ist sie so gefährlich,

wie wenn wehrlose Schafe unter ein Rudel Wölfe gehen müßten. Da gilt es nach Mt nicht bloß Taubeneinfalt (ἀκέραιος ungemischt, ohne Arg), sondern auch Schlangenklugheit zu betätigen.

§ 78. Ankündigung schwerer Verfolgungen der Jünger.

Mt 10, 17 – 25.

Der Hinweis auf die Zurückweisung der Missionare ist für Mt der Anlaß, auch die Weissagungen schrecklicher Verfolgungen, welche die Jünger treffen werden, der Aussendungsrede Jesu einzufügen. Mk und Lk bringen aber die genauen Parallelen hierzu in der sog. eschatologischen Rede (Mk 13, 9 – 13; Lk 21, 12 – 19), ja Mt selbst wiederholt in dieser letzteren Rede Sätze aus der ersteren (Mt 24, 9 u. 13). Da solche Prophezeiungen in die Zeit der ersten Judenmission schlecht passen würden, ist anzunehmen, daß sie erst gelegentlich der in der Leidenswoche gegebenen eschatologischen Belehrung ausgesprochen wurden. Dazu stimmt, daß Jesus im Abendmahlsaale seinen Jüngern versichern konnte, er habe ihnen absichtlich das künftige Eintreten von Judenverfolgungen und Martyrien in der Zeit „von Anfang an" verschwiegen (Jo 16, 4).

17 Die Schlangenklugheit betätigt sich zunächst in der Vorsicht gegenüber „den Menschen" (= dem johanneischen κόσμος). Die christusfeindliche Welt, Judentum wie Heidentum, wird die Jünger verfolgen, das erstere durch Verurteilungen durch das Synedrium (συνέδρια = Synedriumsverhandlungen oder allgemein jüdische Gerichte) und durch Verhängung von Synagogenstrafen, wie Geißelung (vgl. Apg 22, 19; 26, 11; 2 Kor 11, 24), das letztere (καὶ — 18 δέ aber auch) durch Gerichte, die vor (römischen) Oberbeamten (ἡγεμόνες), ja vor den Königen selbst stattfinden werden. Das wird aber den Jüngern Gelegenheit geben, vor diesen heidnischen Richtern und damit überhaupt vor den Heidenvölkern Zeugnis für Christus abzulegen (εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν). Das „Wie 19 f und Was" der Verteidigungsrede darf dann in diesen Fällen keine drückende Sorge (μὴ μεριμνήσητε) sein. „Der Geist ihres (himmlischen) Vaters" wird ihnen die passenden Worte eingeben, so daß sie nur sein Organ sind, er aber der eigentlich Redende ist (vgl. Lk 12, 11 f).

21 Die Verfolgung der Jünger selbst wird freilich nicht aufgehalten. Es wird sogar soweit kommen, daß ein Nichtchrist ein christlich gewordenes Mitglied der eigenen Familie bei Gericht verklagen und so dem Tode preisgeben wird. Das gläubige Bekenntnis zum Namen 22

Jesu ist der Grund für den allgemeinen Haß gegen seine Jünger. Trotzdem können diese Verfolgungen dem, der sie bis zu ihrem Ende standhaft durchmacht, die Rettung, das Heil nicht rauben.

23 Gegenüber den Verfolgungen ist aber auch das Mittel der Flucht geboten. Wenn die Jünger sehen, daß sie in einer Stadt (*ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*) nichts ausrichten können, sollen sie eine andere (eventuell eine dritte, wie die Hss DL u. a. beifügen) aufsuchen. Sie werden mit ihrer gegenwärtigen Aufgabe nicht fertig werden. Nicht einmal die israelitische Mission der Apostel, die eben damals ihren Anfang nahm, wird beendet sein, wenn „der Menschensohn kommt". Dieses Kommen wird wohl ebenso aufzufassen sein wie Mt 16, 28, wo es einem *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (*ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει* Mk) der beiden anderen Synoptiker entspricht, also die mächtige Entfaltung des Reiches Christi auf Erden andeuten (vgl. Lk 10, 11). Sollte direkt das Kommen des Menschensohnes zum Gerichte gemeint sein (vgl. Mt 16, 27 ∧; 24, 30 +; 24, 44 <), so wäre es auf eine Antizipation dieser Parusie, also auf die Katastrophe, die über Jerusalem und das Judentum hereinbrach, zu beziehen.

24 † Für die damalige Judenmission hat Jesus seinen Aposteln Schmähungen von seiten der Juden vorausgesagt. Wenn sie Jesus selbst den Schimpfnamen Beelzebul (בַּעַל זְבֻל = Herr der Wohnung oder בַּעַל זֶבֶל = Mistgott?) geben, so werden sie seinen Jüngern noch größere Verachtung entgegenbringen; Christus gilt ihnen als „Hausherr" doch noch mehr als die unter ihm stehenden „Hausgenossen" (*οἰκιακοί*). Die Vulgata und syrische Texteszeugen überliefern die Namensform Beelzebub (בַּעַל זְבוּב = Fliegengott 2 Kg 1, 2 f), welche der Name eines Götzen in Akkaron ist und von den Juden als Dämonenname übernommen worden sein kann. Dann wäre die griechische Lesart *Βεελζεβούλ* nur eine kleine Veränderung in der Aussprache. Daß die Jünger diesem Schicksal nicht entgehen können, zeigt das Verhältnis zwischen Jünger und Meister, Sklaven und Herrn. Die Untergeordneten teilen das Los ihrer Gebieter. Sie müssen schon zufrieden sein, wenn es ihnen ebenso ergeht wie diesem, und wenn sie nicht noch schlechter behandelt werden.

§ 79. Fürchtet euch nicht!

Mt 10, 26 – 33; Lk 12, 2 – 9.

Freisein von Menschenfurcht ist demnach (*οὖν*) ein Haupterfordernis beim apostolischen Wirken. Ohne diese Eigenschaft

könnte das Evangelium Christi keine Verbreitung finden. Tatsächlich ist aber die Lehre Jesu, die jetzt noch in kleinen, mehr verborgenen Kreisen den Jüngern verkündet wird (*ἐν τῇ σκοτίᾳ — εἰς τὸ οὖς*), zu uneingeschränkter öffentlicher Verkündung (*ἐν τῷ φωτί — ἐπὶ τῶν δωμάτων*) bestimmt. Nichts an ihr ist esoterische Geheimlehre. Lk 12, 2 f schließt die Sätze mit kleinen Änderungen (*ἀνθ' ὧν* = deshalb, *εἴπατε, ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις*) an die Warnung vor pharisäischem Sauerteig, also auch vor Geheimtuerei, an. Vgl. auch Mk 4, 22 <.

Selbst Furcht vor dem Tode darf die Jünger (Lk: die Freunde Jesu) nicht abschrecken. Nur Gott allein, der imstande wäre, nach dem leiblichen Tode auch das Seelenleben in ewiger Verdammnis (*ἐν γεέννῃ* s. zu Mt 5, 22 § 44) zu vernichten, ist zu fürchten.

Ein unbedingtes Gottvertrauen muß die Jünger beherrschen. Die göttliche Vorsehung nimmt sich so geringer Geschöpfe wie der Sperlinge an, so daß keiner ohne ihre Zulassung zugrunde geht. Um die relatice Wertlosigkeit dieser Vögel darzutun, wird auf ihren geringen Marktpreis hingewiesen. Zwei kosten ein Aß = ca. 5 Pf. (Mt), fünf zwei Aß (Lk) = ca. 10 Pf. Auch die Haupthaare des Menschen sind bei Gott „gezählt", wie wenn es kostbare Dinge wären (vgl. 1 Sm 14, 45; Lk 21, 18; Apg 27, 34). Die Schlußfolgerung a minori ad maius zwingt von selbst zu Furchtlosigkeit.

Diese Furchtlosigkeit nötigt weiterhin zu offenem Bekenntnis zur Person Jesu (*ἐν ἐμοί*). Der Lohn bleibt nicht aus, da dann auch Jesus beim Gericht diese „Bekenner" als die Seinen anerkennen wird vor dem Throne (*ἔμπροσθεν*) seines himmlischen Vaters, während umgekehrt eine Verleugnnng Jesu dort die Strafe einer Verleugnung durch Jesus (vgl. *οὐκ οἶδα ὑμᾶς* Lk 13, 27 >) finden wird. Lk läßt die Akte des Bekennens, bzw. Verleugnens durch „den Menschensohn" *ἔμπροσθεν* (*ἐνώπιον*) *τῶν ἀγγέλων* geschehen, da die Engel ja Begleiter Christi beim Weltgerichte sein werden (vgl. Mk 8, 38 <).

§ 80. Zwiespalt unter den Nächsten.

Mt 10, 34—36; Lk 12, 51—53.

Der Hinweis auf Verfolgungen der Jünger zeigt, daß diesen keineswegs friedliche und fröhliche Zeiten beschieden sein werden. Ausdrücklich hebt Christus aber hervor, daß dies auch gar nicht der Zweck seines Kommens war (die Formulierung ist dieselbe

wie Mt 5, 17). Er wollte Kampf (Mk *μάχαιρα*, Lk *διαμερισμός* – zwei Verse vorher *πῦρ*) unter die Menschen bringen (*βαλεῖν*), und diese „Entzweiung“ wird soweit gehen, daß die Mitglieder ein und derselben Familie, Vater, Mutter, Sohn, Tochter und Schwiegertochter (*νύμφη*), sich verfeinden werden, daß also z. B. der bei Lk geschilderte Fall eintritt, daß die Eltern gegen ihre Kinder auftreten und umgekehrt – alles wegen Jesus. Die Ausdrucksweise der Evangelisten lehnt sich hier an Mich 7, 6 an.

§ 81. Bedingungen der Nachfolge Jesu.

Mt 10, 37–39; Lk 14, 26–27.

Wenn in der geschilderten Weise die Feindseligkeit unter den Menschen Platz greift, dann ist die Folge, daß der „würdige“ Jünger Jesu in einem solchen Konfliktsfall zu seinem Meister halten und die Liebe zu den Familienangehörigen zurücktreten lassen muß (nach Lk muß er sie wie auch sein „Leben“ sogar „hassen“, d. h. wie einen Feind betrachten).

Ein solcher Jünger ist weiterhin bereit, den Märtyrertod zu erleiden und zu handeln wie ein zum Kreuzestode Verurteilter, der den Kreuzesbalken selbst zur Richtstätte schleppen muß. Tut er das, so folgt er Jesus nach. Jesus hat also auch hier (wie Jo 3, 14, vgl. § 31) eine Andeutung seines Kreuzestodes gegeben. Vgl. Mt 16, 24, wo auch die Selbstverleugnung und die „täglichen“ (Lk) Leiden als Hinnahme des Kreuzes geboten werden.

Die Hingabe des Lebens im leiblichen Tode bedeutet auch keinen Verlust, sondern im Gegenteil ein Finden des Lebens, wenn der Verlust um Jesu Christi willen im Martyrium erfolgt ist. Umgekehrt würde der, der sich dem Martyrium durch Verleugnung des Glaubens entzieht, sein Leben für immer dem Verderben anheimgeben. Vgl. Mt 16, 25+, Lk 17, 33 und Jo 12, 25. Auch diese Sätze stellen, wie die Lk-Parallelen nahelegen, systematische Zusammengruppierungen des ersten Evangelisten dar und sind wohl noch nicht in der damaligen Aussendungsrede den Aposteln mitgeteilt worden.

§ 82. Lohn für Aufnahme der Jünger Jesu.

Mt 10, 40–42; Lk 10, 16.

Die Aussendung der Apostel bzw. der Jünger zur palästinensischen Mission findet bei Mt und Lk einen passenden Schluß in dem Hinweis auf den Lohn, der den erwartet, der die Apostel freundlich und gläubig aufnimmt. In der Person der Apostel

haben solche Menschen Christus selbst und in der Person Christi seinen himmlischen Vater, der ihn in die Welt gesandt hat, „aufgenommen", vgl. Mt 18, 5+. Umgekehrt bedeutet — wie Lk beifügt — ein Verwerfen (*ἀθετεῖν*) der Apostel eine Verwerfung Christi und seines Senders. Mt allein führt die Art der Belohnung an atl Verhältnisse anknüpfend noch aus. Wenn die Jünger Jesu auftreten mit dem Anspruch, als Propheten, d. h. als Verkünder göttlicher Offenbarungen, angesehen zu werden (*εἰς ὄνομα προφήτου*), so fördert der, der sie aufnimmt und unterstützt, ihre Prophetenarbeit, hat also Anteil an dem besonderen Lohn, den Gott der Prophetenarbeit zuerkennen wird. Das gleiche gilt, wenn die Jünger Jesu mit dem Anspruch auftreten, die wahre Gerechtigkeit in ihrer Lehre und ihrem Leben zu zeigen (*εἰς ὄνομα δικαίου*); der besondere Lohn für solche Förderungen der Gerechtigkeitsübungen wird auch ihnen zuteil. Überhaupt gilt, daß jede und zwar noch so geringfügige Unterstützung der Jünger Jesu als solcher (*εἰς ὄνομα μαθητοῦ* — weil sie einfache, niedrige Leute sind, heißen sie hier *μικροί*), selbst die Darbietung eines erfrischenden Trunkes, von Gott sicher belohnt wird. Vgl. Mk 9, 41, wo das *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* ersetzt ist durch *ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ* = im gläubigen Bekenntnis zu meinem Namen, weil ihr Christus angehört.

§ 83. Die Anfrage Johannes des Täufers.

Mt 11, 1–6; Lk 7, 18–23.

Während Mk 6, 12 f und Lk 9, 6 erzählen, daß die Apostel wirklich zur Mission ausgezogen und als Prediger des Evangeliums, Exorzisten (Mk) und Krankenheiler (durch „Ölsalbungen" als äußerem Zeichen, Mk) wirkten, berichtet Mt, daß der Aussendung der Jünger auch eine Fortsetzung der galiläischen Mission durch Jesus selbst folgte. In diese fortgeschrittene Periode fällt das Eintreffen von Gesandten des Täufers. Lk verlegt es in die durch die Totenerweckung in Nain veranlaßte Verbreitung der Kunde von Jesus im „Judenland und seiner ganzen Umgebung". Johannes hatte in seiner Gefangenschaft zu Machärus von dem Wirken Jesu gehört. Es muß aber nicht vollständig dem entsprochen haben, was er von dem Auftreten Jesu, in dem er den Messias erblickt und bezeugt hatte (vgl. z. B. Jo 1, 34), erwartet hatte. Trotz der religiös vertieften Messiashoffnungen, die Johannes bekundet hatte, sind auch von ihm manche allgemein jüdische Messiaserwartungen geteilt worden. Diesen entsprach aber das mit Messiasoffenbarungen

und äußeren Herrlichkeitsbezeugungen zurückhaltende Wirken Jesu nicht völlig. Den Schleier des Geheimnisses zu lüften, war dem Täufer nicht möglich, und darum wendet er sich an Jesus selbst mit der Frage, ob er wirklich der Messias (ὁ ἐρχόμενος) sei, für den er ihn bisher gehalten, oder ob nach ihm „ein anderer" die hochgespannten messianischen Erwartungen der Juden ins Werk setzen werde. Schon die Tatsache, daß der Täufer sich vertrauensvoll diese Frage von Jesus selbst beantworten läßt, beweist, daß er an Jesus nicht irre geworden sein kann. Aber anderseits entspricht es dem Evangelientext nicht ganz, Johannes von jeder Art von Zweifel frei zu sprechen und diesen einzig bei den Johannesjüngern zu suchen. Dagegen spricht schon, daß die Antwort Jesu sich an den Täufer selbst richtet (ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ).

Die beiden Johannesjünger, welche Jesus die Botschaft ihres Meisters ausrichteten, trafen, wie Lk genauer berichtet, Jesus mitten in seiner Kranke, bes. Blinde heilenden Wundertätigkeit an. Daran knüpt denn auch die Antwort an, die Jesus dem Täufer geben läßt. Dieser soll aus den Wundern Jesu den Schluß ziehen, daß er (trotz aller Zurückhaltung) der Messias ist. Denn er tut gerade das, was man auf Grund von Prophetenstellen wie Is 35, 4 f für die Zeiten des „Kommens Gottes und der Errettung" erwartete („Die Augen der Blinden werden sich auftun und die Ohren der Tauben sich öffnen"). Auch andere Wunderkategorien: Heilungen von Lahmen und Aussätzigen und Totenerweckungen werden von Jesus aufgezählt (Mt hatte für alle Kategorien in Kap. 8 u. 9 Beispiele geboten). Besonders wird zum Schluß darauf aufmerksam gemacht, daß „Armen (= Niedrigen) die frohe Botschaft (des Heils) verkündet wird", was nach Is 61, 1 gerade die besondere Aufgabe des „Gesalbten Jahwes" ist (vgl. Lk 4, 18). Aus dem Wirken Jesu mußte also der Schluß gezogen werden, daß er „der Kommende" wirklich ist. Darum wird auch ausdrücklich der selig gepriesen, der sich an diesem Schlusse nicht irremachen läßt und nicht nach Pharisäerart Ärgernis an Jesus nimmt (indem z. B. seine Wunder als satanische Wirkungen erklärt werden; vgl. Mt 9, 34).

§ 84. Jesu Zeugnis über den Täufer.

Mt 11, 7 – 19; Lk 7, 24 – 35.

Den Volksscharen, die Zeugen der Täufergesandtschaft waren, hätte die Antwort Jesu an sich zu einer Geringschätzung des Täufers und zur Annahme eines Gegensatzes zwischen Christus und Johannes

Anlaß bieten können. Dem arbeitete Jesus absichtlich entgegen, indem er den Juden die Bedeutung der Person und des Wirkens des Täufers darlegte. Er erinnert sie an die ja nicht weit zurückliegende Zeit, da sie scharenweise zu Johannes in die Wüste hinauszogen. Schon damit hatten sie ihre Wertschätzung der Person des Täufers bekundet. Sie müssen ihn für eine mächtig wirkende, unbeugsame Persönlichkeit, also nicht „für ein Schilfrohr, das vom Winde hin und her geschüttelt wird", gehalten haben (die buchstäbliche Erklärung: Ihr seid doch nicht hinausgezogen, um das alltägliche Schauspiel des Hin- und Herbewegens des Schilfes zu sehen, paßt weniger in den Zusammenhang); sie hatten auch einen großen Aszeten sehen wollen, nicht einen in Kleiderluxus und Üppigkeit lebenden Mann — einen solchen hätten sie in Königspalästen gesucht —; ferner hatte die Kunde: „Ein Prophet predigt in der Wüste" die Juden dorthinaus geführt. Jesus bestätigte nun noch ausdrücklich die Richtigkeit der letzteren Annahme. Nur nennt der Prophetentitel Beruf und Aufgabe des Johannes noch nicht erschöpfend. Dieser hatte noch Größeres zu wirken (*περισσότερον προφήτου*). Er wurde Vorläufer des Messias, sein von Mal 3, 1 prophezeiter „Bote und Wegbereiter" (vgl. § 22 zu Mt 1, 2). Die Beziehung zum Messias machte den Täufer zu einer alle großen Menschen (vom Weibe Geborene, vgl. Job 14, 1 u. ö.) der Vergangenheit überragenden Persönlichkeit; aber trotzdem ist er — wie als Zwischenbemerkung beigefügt ist — noch nicht Mitglied des erst durch Christus zu begründenden neuen Reiches, und infolgedessen überragt jeder Angehörige dieses Reiches, auch der Geringste (*ὁ μικρότερος* im Sinne eines Superlativs) seinerseits wieder den Größten des Alten Bundes. Der persönlichen Bedeutung des Täufers entsprach auch der Erfolg seines Wirkens. Nach Lk erinnert Jesus seine Zuhörer noch daran, wie sie scharenweise (*πᾶς ὁ λαός*) auf die Predigt des Täufers hin die Taufe empfingen. Sogar notorische Sünder, wie Zöllner, taten es (s. Lk 3, 12). Alle fügten sich damit einer gerechten, von Gott gewollten Veranstaltung zu ihrem Heil, „erklärten also Gott für gerecht". Eine Ausnahme gab es freilich. Die religiösen Führer des Judenvolkes, „die Pharisäer und Gesetzesmänner (*νομικοί*)", verweigerten den Empfang der Bußtaufe und „machten so den (ihr Heil bezweckenden) Ratschluß Gottes an ihrer eigenen Person unwirksam"; vgl. Mt 21, 31 f.

So leitete Johannes zu einer neuen Zeit über. Sein Wirken bedeutet den Anfangspunkt des mächtigen Vordringens des messianischen

Reiches (βιάζεται ist wohl wie an der Lk-Parallele 16, 16 medial, nicht passivisch = vim patitur Vulg., zu fassen, also = εὐαγγελίζεται Lk). Jetzt kann jeder ohne Unterschied Mitglied dieses Reiches werden (πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται Lk), sofern er nur auch seinerseits dieses hohe Ziel erstrebt und Gewalt anwendet, um es zu erreichen (βιαστής = Gewalt brauchend)[1]. Bis zu „den Tagen des Johannes" (inklusive) war die Erlangung der Mitgliedschaft am Reiche noch nicht möglich. Da hatte alles noch vorbereitenden Charakter. Das AT konnte das neue Reich nur prophezeien. Ja, Johannes selbst ist noch Prophet. Er ist Elias redivivus, der nach Mal 3, 23 vor dem großen Gerichtstage wiederkommende Elias (vgl. Jo 1, 21). Die Gleichung kann aber nur verstehen, wer den guten Willen dazu mitbringt (εἰ θέλετε δέξασθαι). Da dieser nötig ist, fordert Jesus ausdrücklich dazu auf, das Gehörte auch geistig zu erfassen (ὁ ἔχων ὦτα ἀκουέτω – eine in diesem Sinne in den Evv und der Apk häufig vorkommende Mahnung). Die Lk-Parallele 16, 16 zu Mt 12 f steht dort in sehr losem Zusammenhang und bringt das Logion in umgekehrter Ordnung: Bis Johannes reicht das AT, von da ab beginnt das Gottesreich.

Aber das Auftreten des Täufers fand bei den Führern des Judentums nicht das nötige Verständnis. Sie hatten Ohren und hörten nicht. Das eigensinnige kindische Gebaren „dieses Geschlechtes" illustriert Jesus durch einen Vergleich aus dem Kinderleben. Da kommt es vor, daß sie sich bei ihren gemeinsamen Spielen auf dem Marktplatz entzweien. Eine Gruppe möchte eine Tanzszene aufführen und fängt an, mit Flöten zu blasen. Aber die andere Gruppe will nicht dazu tanzen. Da wählt die erste Gruppe die Nachahmung einer Trauerszene und stimmt Klagelieder an. Aber wiederum paßt es der andern Gruppe nicht, in das Weinen einzustimmen. Jesus gibt auch die Anwendung des Gleichnisses an. Johannes der Täufer trat als ernster Bußprediger auf und bekundete das äußerlich durch größtmögliche Enthaltsamkeit in Speise und Trank (μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων οἶνον Lk; vgl. Mt 3, 4 Λ). Aber diese Aszese führten seine Feinde auf dämonische Einflüsse zurück und erklärten den Täufer für besessen. Anders gestaltete sich das Auftreten Jesu. Er aß und trank wie die übrigen Menschen, nahm an Gastmählern teil (vgl. Mt 9, 11 +). Aber auch diese lebensfrohe Art erregte den schwersten Anstoß bei

[1] Vgl. A. Harnack, Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. d. W. 1907, 942—957.

den Juden. Man gab Jesus Schimpfworte wie „Fresser, Weinsäufer, Zöllner- und Sünderfreund".

Dieser furchtbaren Verständnislosigkeit der Juden steht gegenüber (*καί* adversativ, wie Jo 1, 5 u. ö.) das Verhalten der „Kinder der Weisheit", welche im Auftreten des Täufes wie in dem Jesu Kundgebungen der wahren, von Gott kommenden Weisheit erkannten und sie demgemäß auch annahmen, priesen und als „gerecht erklärten" (vgl. Lk 11, 29). Die Lesart *ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς* bei Mt hat gute Texteszeugen (B* u. a.) für sich und würde besagen, daß trotz aller Ablehnung die Werke des Täufers und Jesu zeigen, wie gerecht und gut die göttliche Weisheit in diesen Personen handelte, also den Schluß von den guten Früchten auf den guten Baum ziehen.

§ 85. Der Weheruf über galiläische Städte.

Mt 11, 20–24; Lk 10, 13–15.

Der Hinweis auf die Verstocktheit der Juden war für Mt Anlaß, die ungefähr im damaligen fortgeschrittenen Stadium der galiläischen Mission (*τότε*) ausgesprochenen heftigen Vorwürfe (*ὀνειδίζειν*) gegen unbußfertige Städte anzufügen, die in lebhafter rhetorischer, fast poetischer Sprache (2 Strophen unter teilweiser Wiederholung derselben Worte) vorgetragen sind. Die von Lk bevorzugte Eingliederung in die Aussendungsrede an die Siebzig stellt wohl ebenfalls eine systematische Zusammengruppierung dar, da der Befehl, in einer unbußfertigen Stadt den Staub von den Füßen zu wischen, und der Vergleich mit Sodoma (vgl. § 77) vorausgeht.

Als galiläische Städte, in denen Jesus die meisten Wundertaten (*δυνάμεις*) getan hatte, werden die drei benachbarten Städte Chorazin (wohl da wo heute die Ruinen Kerâzije liegen, also 3 km nördlich von Tell Hum), Bethsaida (über seine nähere Bestimmung s. § 123 f) und Kapharnaum genannt. Die ersten beiden werden dadurch beschämt, daß sie hinter die heidnischen, an der phönizischen Küste gelegenen Städte Tyrus und Sidon zurückgestellt werden. Dort hätte die Bußpredigt und Wundertätigkeit längst schon – Jesus blickt also auf eine längere Wirksamkeit zurück – vollen Erfolg gehabt. Die Bekehrung der Bewohner hätte sich sogar äußerlich durch Tragen des aus grobem Stoffe bestehenden Bußkleides (*ἐν σάκκῳ*) und durch Bestreuung mit Asche (oder nach Lk durch Sitzen im Aschenhaufen) kund getan. Der Unglaube und die Lasterhaftigkeit dieser Heiden wäre also beseitigt worden, falls Jesus ihnen das messianische Heil angeboten hätte. Infolge-

dessen wird aber auch das Endgericht gegen sie gnädiger ausfallen als über die gegen Jesus selbst widerspenstigen Bewohner der galiläischen Städte. Vollends Kapharnaum, die Stadt Jesu (Mt 9, 1), hätte dadurch, daß es Ausgangspunkt und Zentrum der galiläischen Mission geworden war, einen Vorrang beanspruchen können. Seinen Bewohnern wäre der Himmel sicher gewesen (die Frage *μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ*; ist wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart, *ἡ . . . ὑψώθης* E F sy^{s} oder *ἡ . . . ἡψωθεῖσα* Text. rec. sind Abänderungen). Aber ihre Unbußfertigkeit wird die Verdammnis in der Hölle nach sich ziehen (*ἕως ᾅδου καταβήσῃ*; *καταβιβασθήσῃ* in ℵC bei Mt ist wohl Angleichung an Lk; die ganze Ausdrucksweise lehnt sich an Is 14, 13 f an). Auch Kapharnaum wird mit einer heidnischen Sündenstadt verglichen, und zwar wird wieder (vgl. Mt 10, 15 <) die Lasterstadt *κατ' ἐξοχήν* Sodoma gewählt. Sodoma hätte angesichts solcher Machttaten, wie Jesus sie vollbrachte, sich bekehrt, wäre also nicht vom Erdboden vertilgt worden, und das endgültige Verdammungsurteil über die Sodomiten wird ebenso wie bei den Bewohnern von Tyrus und Sidon kein so hartes sein wie das über die Kapharnaiten.

§ 86. Lobpreis des himmlischen Vaters angesichts von Missionserfolgen.

Mt 11, 25–30; Lk 10, 17–22.

Literatur: H. Schumacher, Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat 11, 27 (Luc 10, 22), Freiburg i. Br. 1912. — L. Kopler, Die johanneische Stelle bei den Synoptikern und die Gottsohnschaft Jesu Christi, Theol.-prakt. Quartalschrift Bd. LXVI und LXVII.

Dem Weheruf über die Unbußfertigkeit stellt Mt als Gegensatz eine in die gleiche Missionsperiode (*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*) fallende und ebenfalls in gehobener Prosa gehaltene Lobpreisung Gottes gegenüber. Lk weiß Zeit und Anlaß noch genauer zu bestimmen. Es war „die gleiche Stunde", in der Jesus sich über die Missionserfolge der wohl nicht auf einmal zurückgekehrten 70 (oder 72) Jünger aussprach. Diesen hatte die Ausübung des Exorzismus gegen die Dämonen, der unter Aussprechung des Namens Jesu (*ἐν τῷ ὀνόματί σου*) erfolgt war, besondere Freude gemacht. Die Mitteilung hiervon bestätigt Jesus als richtig, indem er erklärt, warum die Dämonen den Jüngern Jesu weichen müssen. Der Grund liegt darin, daß Satans Herrschaft über die Welt durch

Jesus gestürzt wird. In einem inneren visionären (ἐθεώρουν) Erlebnis (zu vergleichen mit den apokalyptischen Visionen des Johannes) hat Jesus den durch sein Leben und Sterben (vgl. Jo 12, 31) herbeigeführten Satanssturz „geschaut als ein blitzartiges Herabfallen Satans aus dem Himmel". Das Zurückweichen der Dämonen vor seinen Jüngern, die wirksame Bekämpfung der ganzen feindlichen Satansmacht (ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ), so daß kein satanischer Angriff den Jüngern schaden kann, ist schon eine sichtbare Folge (ἰδού) dieser Entthronung Satans. Da sich Satan auch natürlicher Mittel zur Schädigung (ἀδικεῖν) der Jünger bedienen kann, ist es möglich, die besonders erwähnte „Gewalt über Schlangen und Skorpionen zu schreiten (ohne daß diese mit ihrem giftigen Bisse die Jünger verwunden können)", auch buchstäblich (wie Mk 16, 18) aufzufassen (die Ausdrucksweise erinnert an Ps 91, 13). Trotzdem (πλήν) sollte für die Jünger der Sturz der dämonischen Mächte nicht, wie es damals geschah, Grund zur Freude sein. Nicht auf die höllischen Mächte und ihr Schicksal, sondern auf den Himmel und ihren eigenen künftigen Anteil daran (bildlich ausgedrückt auf das Eintragen der Namen in die Listen der Angehörigen) sollte ihr Blick gerichtet sein.

Mißerfolg und Erfolg der bisherigen Missionsarbeit überblickend, wendet Jesus nun seinen Geist zum „Vater, dem Herrn Himmels und der Erde" und spricht vor seinen Jüngern (auf ihre Mitteilungen eingehend ἀποκριθείς Mt) und wohl auch vor anderen Zuhörern (vgl. Lk 10, 23) ein Loblied aus (ἐξομολογεῖσθαι mit Dativ = הֹודָה, vgl. Sir 51, 1). Lk hebt auch die Tatsache der Inspiration Jesu ([ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ) für diesen bedeutungsvollen Augenblick hervor.

Der Lobpreis für den Vater Jesu nimmt zum Anlaß die Tatsache, daß Menschen, die nach allgemeinen Begriffen „weise und verständig" sind, also an Kenntnissen ihre Mitmenschen überragen, wie den jüdischen Rabbinern, die Predigt Jesu „verborgen", unverständlich geblieben ist, während umgekehrt „unmündigen", d. h. an Wissen und Erkenntnis zurückstehenden Menschen, wie z. B. galiläischen Fischern, Sinn und Zweck der Verkündigungen Jesu „enthüllt", klar erkennbar geworden ist; vgl. Jo 9, 39. Unter ταῦτα (αὐτά) sind also die Offenbarnngen Jesu, „die Geheimnisse des Himmelreiches" (Mt 13, 11), zu verstehen. In diesem teilweisen Mißerfolg und teilweisen Erfolg ist eine direkte Fügung des Vaters (ἔκρυψας, ἀπεκάλυψας) zu erblicken. Ja (ναί) gerade diese

göttliche Fügung, daß es der Vater so und nicht anders gewollt (εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου ein Hebraismus), ist der Grund des Lobpreises.

Die zweite Strophe, die nach Lk speziell an die Jünger gerichtet wurde, gedenkt der besonderen Stellung, die Jesus selbst in dieser gottgewollten Offenbarungsvermittlung innehat. Er ist der einzige Vermittler der Offenbarung. Alles, was Gott der Menschheit kund tun will (und selbstverständlich dann auch alle Machtmittel, um diese Aufgabe auszuführen), hat der Vater Jesu diesem „übergeben“, d. h. für sein irdisches Wirken zur Verfügung gestellt. Kein Patriarch oder Prophet des Alten Bundes hätte so reden können; ihnen waren immer nur bestimmte Offenbarungen und Aufgaben mitgeteilt worden. Jesus aber beansprucht die ganze Fülle göttlicher Pläne und Mittel zu kennen, die für seinen Beruf in Betracht kommt. Die Einzigartigkeit seines Wesens offenbart aber weiterhin noch die Andeutung seines Verhältnisses zum himmlischen Vater. Er ist „der Sohn“. Aber es ist eine Sohnschaft (τίς ἐστιν ὁ υἱός Lk), die zu erfassen einzig der himmlische Vater selbst fähig ist; geschöpflicher Erkenntnis ist es also versagt, eine volle Erkenntnis der Person Jesu zu besitzen. Stellt schon diese Aussage Jesus deutlich über alles Irdische, so umgekehrt auch der Anspruch, der einzige zu sein, der eine Erkenntnis des Wesens des himmlischen Vaters (τίς ἐστιν ὁ πατήρ Lk) besitzt; vgl. 1 Kor 2, 16 und Röm 11, 34 = Is 40, 13. Jesus setzt seine Erkenntnis des Vaters in Parallele mit der Art, wie er selbst durch den Vater erkannt wird, spricht also nicht bloß von einer nur teilweise eindringenden, geschöpflichen Erkenntnis, sondern von dem vollen Erfassen des Wesens des Vaters. Damit nimmt er unendliche, also göttliche Erkenntnis für seine Person in Anspruch, offenbart also indirekt die Göttlichkeit seines Wesens. Allerdings können durch Jesus auch Menschen zum gleichen (ἐπι)γινώσκειν des Vaters gelangen. Aber das sind nur diejenigen, denen Jesus das göttliche Wesen „enthüllt“. Ihre Gotteserkenntnis ist also nicht eine naturhafte, sondern eine mitgeteilte und hängt ganz ab von dem Offenbarungswillen Jesu, der Inhalt und Form dieser richtigen (aber natürlich nicht vollendeten) Vatererkenntnis bestimmt. Diese für die Erkenntnis der wesenhaften Gottsohnschaft Jesu wichtige „johanneische“ Stelle wurde schon im christlichen Altertum häufig zitiert und dabei in freierer Weise das ἐπιγινώσκει Mt öfters (so von Klemens von Alexandrien und Origenes) in ἔγνω (= gnomischer Aorist, nicht einmaliges

historisches Geschehnis) abgeändert oder eine Umstellung (Vatererkenntnis vor der Sohneserkenntnis) oder eine Auslassung der Aussage über die Erkenntnis des Sohnes durch den Vater vollzogen.

Mt allein führt die Rede Jesu noch weiter und bringt einen Appell, sich dem alleinigen göttlichen Vermitttler wahrer Gotteserkenntnis anzuschließen (*δεῦτε πρός με*). Die Einladung ergeht an alle ohne Unterschied. Wer immer im religiösen Leben sich abmüht und schwere geistige Lasten zu schleppen hat, soll sich an Jesus anschließen. Zunächst ist wohl an die unter dem Gesetze stehenden „gequälten und niedergeworfenen Schafe des Hauses Israel" (Mt 9, 36; 10, 6; vgl. auch Mt 23, 4 <; Apg 15, 10) gedacht, aber die Anwendung auf das von Sündenschuld gedrückte Heidentum liegt nah. Alle religiöse Not wird dann aufhören und geistige Erquickung dafür eintreten (*ἀναπαύσω ὑμᾶς*). Freilich wird keine sittliche Ungebundenheit kommen. Ein „Joch", d. h. religiöse Verpflichtungen, wird auch Jesus auferlegen. Es besteht, wie der Parallelausdruck sagt, im „Lernen" von der Person Jesu. Der Grund (*ὅτι*) dafür, daß Jesus ein durchaus geeigneter Lehrer ist, liegt in seiner tiefinnerlichen (*τῇ καρδίᾳ*) Sanftmut und Demut. Er ist kein tyrannischer, hochfahrender Gebieter, sondern zeigt in seinem eigenen, den Weg der Niedrigkeit wandelnden Leben ein unübertreffliches Vorbild, von dem sich lernen läßt (vgl. die Seligpreisung der *πραεῖς* Mt 5, 5). Das Lernen von einem solchen Meister wird aber auch unfehlbar die ersehnte „Seelenruhe" bringen. Denn der Gehorsam gegen die Gebote Jesu verursacht keine Qualen, sondern wird gern und leicht geleistet, ihre Erfüllung stellt „ein bequem zu tragendes Joch und eine leichte Last" dar.

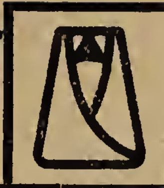
Einige Redewendungen des Abschnittes Mt 11, 25–30 (besonders der Verse 28—30) berühren sich mit dem Gebete Jesus' Sirach (K. 51). Doch ist eine absichtliche Nachahmung des dortigen Gebetstypus nicht erweisbar.

Inhaltsverzeichnis zu Heft 9/10.



Biblische Zeitfragen

Zehnte Folge. Heft 4/6.



Leben Jesu nach den vier Evangelien.

Kurzgefaßte Erklärung.

III.

Kämpfe, Lehren, Wundertaten.

Von

Joseph Sickenberger.



Münster in Westf. 1921.

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung.

IMPRIMATUR.

Monasterii, die 25. Augusti 1921.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 5185

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorbemerkung.

Nachstehende Ausführungen bilden die Fortsetzung der Biblischen Zeitfragen VII. Folge, Heft 11/12 und VIII. Folge, Heft 9/10.

---

7. Teil. Konflikte mit den Juden.

§ 87. Die Heilung am Bethesdateiche.

Jo 5, 1–47.

Wenn die von allen Texteszeugen gebotene Reihenfolge der Kapitel 4, 5, 6 und 7 richtig und nicht etwa 4, 6, 5, 7 zu ordnen ist (vgl. über diese undurchführbare Annahme zu 7, 1 f), überspringt der Evangelist mit der Bemerkung *μετὰ ταῦτα* die erste Zeit der galiläischen Wirksamkeit Jesu, da sie von den synoptischen Evangelien ausführlich geschildert wurde. Da keiner der Synoptiker die chronologische Ordnung bis ins einzelne durchführt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, wo Jo 5 in ihre Darstellung einzufügen wäre. Die Vermutung Cladders [1], u. a., Jo 5 sei schon zwischen Mk 1 und 2 einzuschieben, stützt sich nicht auf ganz sichere Kriterien [2].

Die galiläische Wirksamkeit Jesu wurde durch ein Fest und die damit verbundene Wallfahrtspflicht unterbrochen. Die Erfüllung dieser Pflicht war für Jesus der Anlaß, die Jo 4, 1 angedeutete Absicht, den Pharisäern in Jerusalem auszuweichen, aufzugeben und wieder nach Jerusalem zu kommen. Leider hat der Evangelist gegen seine sonstige Gewohnheit das Fest nicht näher bezeichnet. Ja, es läßt sich auch nicht mit Bestimmtheit sagen, ob er von dem Stattfinden „eines“ oder „des Festes der Juden“ gesprochen hat, da der Artikel *ἡ* vor *ἑορτή* in den Hss ℵCL u. a. und bei Tatian steht, während er in ABD u. a. und bei Origenes fehlt. Doch darf es als wahrscheinlich gelten, daß der Evangelist Johannes die lectio difficilior *ἡ ἑορτή* gebraucht hat und damit auf ein bestimmtes Fest, das er beim Leser als bekannt voraussetzte, hinweisen wollte. Dann kann schwerlich ein anderes Fest gemeint sein, als das auf die Eröffnung der galiläischen Tätigkeit etwa im Januar 30 folgende Wallfahrtsfest, nämlich das Pascha-

---

[1] Stimmen aus Maria Laach LXXXVII 147 f; Unsere Evangelien I. Reihe, Freiburg i. Br. 1917, 196.

[2] Vgl. Meinertz, Biblische Zeitschrift XIV 131 f.

fest des 2. Jahres der Wirksamkeit Jesu, d. i. des Jahres 30 [1]). Kurz vorher (4, 45) hatte der Evangelist ja zweimal mit dem Ausdruck ἡ ἑορτή ein Paschafest bezeichnet, so daß erklärlich ist, warum er hier gegen seine sonstige Gewohnheit das Fest nicht mit seinem Namen nennt. Wer aber das 6, 4 erwähnte Paschafest, kurz vor dem die wunderbare Brotvermehrung stattfand, schon als das der Eröffnung des galiläischen Wirkens folgende Paschafest erklärt, wäre zur Verlegenheitshypothese genötigt, im anonymen Feste 5, 1 das auf den 14. und 15. Adar (Anfang März) fallende Purimfest, das aber nicht zu den Wallfahrtsfesten gehörte, zu erblicken und könnte nicht erklären, warum Jesus sich, ohne genötigt zu sein, wieder nach Jerusalem begibt, nachdem er eben den dortigen Pharisäern ausgewichen ist (4, 1 ff). Das Jo 6, 4 erwähnte Paschafest muß also in das nächste Jahr (31) fallen und zwischen Jo 5 und 6 ein zeitlicher Zwischenraum von fast einem Jahre angenommen werden. Dann wäre es an sich auch möglich, das anonyme Fest als das Laubhüttenfest (Anfang Oktober) des Jahres 30 anzusehen, weil dieses große Freudenfest öfters schlechthin als „das Fest" der Juden bezeichnet wird (Belege im Kommentar Th. Zahns zur Stelle). Doch spricht dagegen, daß 7, 2 ein Laubhüttenfest angeführt und dort mit seinem Namen bezeichnet wird. Es wäre nicht verständlich, warum Johannes diese Anführungsweise nicht schon beim 1. Laubhüttenfest, das er erwähnt, angewendet haben sollte. Die Versuche, an dem terminus post quem für die Bestimmungen des Festes 5, 1, dem durch Jo 4, 35 (4 Monate vor der Ernte) in den Dezember oder besser noch Januar zu verlegenden Beginn der galiläischen Tätigkeit, zu rütteln und etwa gar im Sinne der Einjahrtheoretiker das anonyme Fest als das auf das Jo 2, 13 erwähnte Paschafest folgende Pfingstfest zu erklären, sind unhaltbar. Die judäische Tauftätigkeit Jesu und die erste galiläische Wirksamkeit läßt sich nicht in die 7 Wochen zwischen Ostern und Pfingsten einengen.

Sonach benutzte Jesus das etwa ein Vierteljahr nach Eröffnung seines Wirkens in Galiläa fallende Paschafest, um der für jeden männlichen Israeliten geltenden Wallfahrtspflicht zu genügen.

---

[1]) Bei dieser Jahresangabe ist vorausgesetzt, daß Johannes der Täufer im Herbst des Jahres 28 auftrat (vgl. § 21), so daß die Taufe Jesu etwa ein Vierteljahr später stattfand, das erste Paschafest das des Jahres 29 war (s. § 29) und der Weggang von Judäa in das Ende desselben Jahres (s. § 33) zu verlegen ist. Bei syrischer Zählungsweise der Regierungsjahre des Kaisers Tiberius können sich diese Jahresangaben um eins nach vorwärts, bei der Annahme, Johannes der Täufer sei erst im Laufe des Jahres 29 aufgetreten, um eins nach rückwärts verschieben.

„Er ging nach Jerusalem hinauf.“ An dem in die Festzeit fallende 2
Sabbat (Vers 9) wirkte er ein großes Wunder, das sich am Teiche
namens Bethesda (*Βηθεσδά* ≐ בֵּית חִסְדָּא = Haus der Barm-
herzigkeit) zugetragen hat. Die Namensformen *Βηθζαθά* ℵLW
oder *Βηθσαϊδά* B Vulg. sind wohl durch Verwechslungen mit
der nördlichen Vorstadt Jerusalems Bezetha und dem galiläischen
Bethsaida entstanden. Der Teich wird örtlich durch seine Lage
beim Schaftor (nach *προβατικῇ* ist wohl *πύλῃ* zu ergänzen) näher
bestimmt. Ein solches war unter Nehemias wieder errichtet worden
(Neh 3, 1 u. 32; 12, 39) und lag wahrscheinlich nördlich vom
Tempelplatz. Die altchristliche Tradition (Itinerarium des Pilgers
von Bordeaux v. J. 333 edid. P. Geyer 21, 5ff; Eusebius,
Onomastikon herausgeg. von E. Klostermann 58, 21ff) spricht
von einem Doppelteich, der damals als der von Jo erwähnte Teich
gezeigt wurde; das eine Becken enthalte rot gefärbtes Wasser.
Unter und neben der heutigen Annenkirche der Weißen Väter wurden
Reste von Bassins freigelegt, die möglicher Weise der alte Bethesdateich
gewesen sind. Doch läßt sich Sicheres darüber ebensowenig ausmachen
wie über die Art, wie die beim Teiche liegenden fünf Säulenhallen
angeordnet waren. Der Teich selbst muß damals, wie schon sein 3
Name andeutet, heilkräftiges Wasser enthalten haben und war in-
folgedessen von verschiedenen Kranken — der Evangelist nennt
beispielsweise Blinde, Lahme und Ausgezehrte — umlagert. Dieses
Warten am Teiche nötigt aber zu dem Schlusse, daß die Heilkraft
des Wassers nicht immer, sondern nur zu gewissen, vorher nicht
bekannten Zeiten gewirkt hat. Insofern sagt der textkritisch sehr
zweifelhafte Versschluß *ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν*,
der in den ältesten Hss und Übersetzungen (ℵBC* sy^c und wohl
auch sy^s) fehlt, nichts wesentlich Neues, ist also wohl eine Vers 7
vorausnehmende spätere Verdeutlichung. Auch der ganze Vers 4, 4
der außer in den genannten Texteszeugen auch in D fehlt, ist wohl
auf Grund von Vers 7 eingefügt. Vgl. unten. Unter den Kranken 5
befand sich einer, dessen Zustand besonders mitleiderregend war,
da er schon „38 Jahre an seiner Krankheit litt“. Diesen nach rein 6
natürlichen Verhältnissen verzweifelt liegenden Fall erwählte Jesus,
um seine Wundermacht zu offenbaren. Als ihm bei einem Besuch
des Bethesdateiches die lange Dauer der Krankheit des auf einer
Bahre daliegenden Mannes erzählt wurde, knüpft er durch die
Frage: „Willst du gesund werden?“ ein Gespräch mit ihm an und
belebt so seine Hoffnung. Die Antwort des Kranken läßt erkennen, 7
daß er sich nur langsam fortbewegen konnte, also wohl den Ge-
lähmten von Vers 3 zuzuzählen war. Vielfach wurde er auch

als παραλυτικός (cf. Mk 2, 3 u. ö.) betrachtet, weshalb D und Italahss in V. 3 hinter ξηρῶν παραλυτικῶν beigefügt hatten. Weiterhin ergibt sich aus der Antwort, daß das Wasser im Bethesdateiche von Zeit zu Zeit in Wallung geriet und daß dies der Augenblick war, wo es Heilung bewirkte. Aber dem Kranken nützte das nichts. Das Zuvorkommen eines anderen, der schneller in das in Wallung befindliche Wasser hineinsteigen konnte, verhinderte seine Heilung. Wäre ihm fremde Hilfe zu Gebote gestanden, so hätte er sich noch in das Wasser tragen lassen können und wäre so selbst der Erste gewesen. Das war aber nicht der Fall. Es scheint also der Teich nur an einer Stelle in Wallung geraten zu sein, so daß nur ein Mensch in den Strudel gelangen konnte. Dann wäre auch die Wallung nur von ganz kurzer Dauer gewesen. Soweit läßt sich der Vorgang vielleicht noch rein natürlich erklären. Die Heilung von Blinden, Lahmen und Ausgezehrten kann dagegen nur als Wunder aufgefaßt werden. Sie scheint jedesmal eingetreten zu sein, da der Kranke lediglich seinem Zuspätkommen die Schuld zuschreibt. Sonach sagt also der wohl später der Verdeutlichung halber hinzugefügte Vers 4 (s. oben) nichts Neues, wenn er mitteilt, daß nur der Erste, dieser aber ganz sicher durch den Strudel geheilt wurde. Das Wallen des Wassers führt der Interpolator auf die Wirksamkeit eines Engels zurück, der „von Zeit zu Zeit zum Teich herabstieg und das Wasser aufrührte“. Da nach jüdischer, wie christlicher Angelologie bei außerordentlichen Naturereignissen Gott sich der Vermittlung von Engeln bedient (vgl. bes. die Apk, wo z. B. 16, 5 ein ἄγγελος τῶν ὑδάτων auftritt), ist wohl anzunehmen, daß der Verfasser von Vers 4 nicht bloß die Heilung, sondern auch das Aufwallen
8 f des Wassers als übernatürliche Wirkung betrachtet hat. Auch für Jesus war wenigstens die Heilung ein Wunder (vgl. V. 17 u. 20), aber er setzt an die Stelle dieser alttestamentlichen Gnadenwirkung eine neue durch ihn selbst vermittelte. Der einfache Befehl an den Kranken, sich zu erheben, die Bahre, auf der er lag (κράβαττος), fortzutragen und seines Weges weiterzugehen, genügte, um die Lähmung und Schwäche zu heilen. Der Kranke konnte sofort tun, was ihm Jesus befohlen hatte.

Teilweise mit denselben Worten wird von den Syn die Heilung eines Gichtbrüchigen (παραλυτικός) in Karpharnaum berichtet (vgl. § 71). Die Verschiedenheit des Ortes und der Nebenumstände lassen aber eine Identifizierung der Vorgänge nicht zu. Jo hat das große Wunder auch nicht erzählt, um eine weitere Krankenheilung nach der Heilung des Sohnes des königlichen

Beamten (4, 46—54) anzufügen, sondern um einen Ausgangspunkt für die folgende Auseinandersetzung Jesu mit den Juden zu gewinnen. Diese wurde dadurch veranlaßt, daß das Bethesdawunder eine Sabbatheilung war. Eine solche galt aber den Juden als unerlaubt (vgl. Lk 13, 14 und unten § 89).

Dem Geheilten konnte von jüdischer Seite — wohl von obrigkeitlichen Personen — freilich nur der Vorwurf gemacht werden, daß er durch Heimtragen seines Bettes das strenge Verbot, am Sabbat eine Last zu tragen (vgl. Jer 17, 24 und 27), verletze. Er schob aber die Verantwortung auf den Mann, der ihn gesund gemacht habe, und deutete damit an, daß er einem solchen Wohltäter gegenüber doch nicht ungehorsam sein durfte. Er wußte aber nicht, daß Jesus dieser Wohltäter gewesen war, und konnte deshalb die Frage der verhörenden Juden nach dem moralischen Urheber dieser Sabbatschändung nicht beantworten. Jesus hatte nämlich nicht gewollt, daß das Bethesdawunder sich sofort zu einer Ovation für ihn ausgestalte und benutzte die dort anwesende Menschenmenge, um in ihr zu verschwinden und fortzugehen (ἐξένευσεν = er war ausgewichen). **10** **11** **12 f**

Nach kurzer Zeit (vielleicht am folgenden Tage) wurde es aber doch den amtlichen Vertretern des Judentums bekannt, daß Jesus die Bethesdaheilung vollzogen hatte. Der Geheilte war in einem der Tempelvorhöfe mit Jesus zusammengetroffen und hatte dadurch erfahren, wer sein Wohltäter gewesen war. Jetzt konnte er die von den Juden an ihn gerichtete Frage beantworten und tat es auch, wobei ihn aber sicher nicht Undankbarkeit geleitet hat. Er war zwar in seinem früheren Leben mit Sünden behaftet gewesen und die schwere Krankheit war wohl als göttliche Strafe dafür anzusehen (anders wie 9, 3), aber das Gebot Jesu „nicht mehr zu sündigen", um einer größeren Strafe (der ewigen Verdammnis) zu entgehen, wird um so mehr auf ihn gewirkt haben, als sich Jesus ihm dadurch wieder als Wisser von verborgenen Dingen geoffenbart hat. Er scheidet nunmehr aus dem Drama aus und Jesus steht seinen Feinden allein gegenüber. Zu solchen waren die Führer des Judentums in Jerusalem bereits geworden. Die frühere erfolgreiche judäische Tauftätigkeit Jesu, die besonders der Pharisäerpartei ein Dorn im Auge war (4, 1), und die mächtig ins Werk gesetzte galiläische Mission wurde selbstverständlich vom Synedrium unangenehm empfunden, weil sich hier eine von ihnen unabhängige Autorität entwickelte und großen Einfluß auf das Volk gewann. Daher galt es, diese Konkurrenz zu beseitigen (ἐδίωκον). Die offenkundige Sabbatschändung schien einen will- **14 f** **16**

17 kommenen Anlaß zu bieten. Aber Jesus erkennt — offenbar bei einem Verhör, das die Synedristen mit ihm veranstalteten — den Vorwurf der Sabbatschändung nicht an, sondern erklärt sein Handeln am Bethesdateiche als ein Handeln, das sich einzig und allein nach dem Handeln seines göttlichen Vaters richtet. So wie dieser bis zur Gegenwart sein göttliches Wirken nicht eingestellt hat und darin auch keinen Ruhetag hält, so darf auch Jesus als sein (besonderer) Sohn sich nicht durch das Sabbatgesetz abhalten lassen, göttliches Wollen und Tun auf Erden auszuführen. Darum hat er trotz des Sabbats ein Wunder gewirkt und es dadurch noch mehr offenbar gemacht, daß er dem Geheilten gebot, sein Bett
18 heimzutragen. Diese in Menschenmund unerhörte Parallele zwischen göttlicher Wirkungsweise und dem Handeln Jesu steigerte die Verfolgungswut der Feinde derart, daß sie die in Vers 16 angedeutete (von A und einigen Majuskeln und Versionen sogar direkt berichtete) Absicht, Jesus zu töten, erst recht zur Ausführung bringen wollten. Jesus hatte ja dem Schuldtitel Sabbatschändung noch den weiteren der Blasphemie hinzugefügt, da er seine Person als eine gottgleiche ausgegeben hatte. Das war sicher ein todeswürdiges Verbrechen.

19 Zunächst aber konnten sie die Ausführung nicht wagen. Denn Jesus trat ihnen entweder bei der Fortsetzung des Verhöres, oder bei einer folgenden Gelegenheit, jedenfalls aber noch während der gleichen Festzeit mit aller Kraft und Autorität entgegen. Er stellt sich zunächst seinen Feinden als Gottessohn, der den Menschen Leben spendet, aber sie einstens auch richten wird, vor (Vers 19—30). Den Vorwurf, daß er göttliche Ansprüche erhebe, nimmt er an und erklärt, daß tatsächlich eine volle Parallele (ὁμοίως) zwischen dem Tun des Vaters und dem des Sohnes, also seiner Person, besteht (19^b). Das hat zur Folge, daß letzterer bei seinem Wirken hier auf Erden nur auf das Handeln des Vaters blickt, also die göttlichen Akte zur Richtschnur nimmt, so daß die Initiative nicht bei Jesus, sondern bei seinem Vater liegt (19^a).
20 Jesus ist ja auch in der Lage, solche alles Menschliche überragende Einblicke in das innergöttliche Wirken tun zu können, weil Gottes Vaterliebe (vgl. 3, 35) es ihm uneingeschränkt gestattet. Darum konnte er das große Bethesdawunder, ein Werk göttlicher Allmacht, dem Ratschlusse des Vaters entsprechend und „seiner Stunde" (2, 4) gehorchend, wirken. Aber diese wunderbare Krankenheilung in Jerusalem, in der die bisherige Anfangstätigkeit Jesu einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, soll nur das Vorspiel sein für eine Wirksamkeit höherer Art, bei der Jesus

gewissermaßen die göttlichsten unter den göttlichen Prärogativen ebenfalls für sich in Anspruch nehmen kann. Der Vater „zeigt“ ihm ja diese Werke, damit er sie auf Erden ausführe. Das soll dann höchstes Staunen bei den gegenwärtigen Feinden Jesu erregen. Diese „größeren Werke“ sind zwei: 1. das Lebendigmachen, **21 f** 2. das Richten. Beide galten sie bis dahin als rein göttliche Werke, als Vorrechte des himmlischen Vaters. Besonders als Herr über Leben und Tod, der töten und lebendig machen kann, feierte das Judentum Gott sehr oft (vgl. das tägliche Schmone esre-Gebet). Aber beide göttliche Funktionen wird in Zukunft auch Jesus den Menschen gegenüber ausüben. Er wird genau wie sein Vater Tote zum Leben erwecken und dabei diejenigen Menschen auserwählen, die er begnadigen will (entsprechend der göttlichen Prädestination), so daß er nicht bloß ein willenloses Werkzeug der göttlichen Allmacht darstellt. Weiterhin wird er auch am Ende der Zeiten das Gericht über die gesamte Menschheit halten, da ihm der Vater diese Vollmacht restlos übertragen und sich keinerlei richterliche Tätigkeit vorbehalten hat (vgl. aber Vers 30; ein Widerspruch mit 3, 17 liegt nicht vor, da dort von dem ersten Kommen Jesu in die Welt die Rede war). Beide Funktionen hängen innerlich zusammen, da sich Jesus ja gerade durch sein Richteramt als der wahre Lebenspender erweisen kann. Es ist nämlich hier beim Begriffe *ζωοποεῖν* nicht, wie die patristische Exegese vielfach annahm, an die Wunder leiblicher Totenerweckungen (wie die des Lazarus) gedacht, sondern an die Mitteilung eines ewigen Lebens, das in erster Linie die Seele aus dem Sündentode errettet und an dem dann bei der allgemeinen Auferstehung des Fleisches auch der Leib seinen Anteil bekommt. Diese Über- **23** tragung des Richteramtes soll alle Menschen nötigen, Jesus die von ihm beanspruchte (Vers 16) göttliche Verehrung zu erweisen genau wie dem Vater, und hat umgekehrt die gerade für Juden, die sich auf den wahren Gotteskult etwas zugute taten, besonders schreckliche Folge, daß die Verächter Jesu auch Gottesverächter sind. Da Jesus vom Vater gesandt wurde, kann es ja gar nicht anders sein. Es gilt also, an Jesus zu glauben. In feierlichster Weise **24** erhebt Jesus diese Forderung. Das Anhören der von ihm den Menschen verkündeten Heilslehre muß zum Glauben führen (vgl. Röm 10, 17), der sich im letzten Grunde auf Gott Vater, als den Sender Jesu stützt, in Christus also den Gottgesandten erblickt. Dem, der diese subjektive Heilsbedingung erfüllt, ist Christus der Lebendigmacher; er bekommt durch diesen Glauben (schon hier auf Erden) das ewig währende Leben (vgl. 3, 15 f). Ein solcher

Gläubiger braucht aber Christus auch nicht in seiner zweiten Eigenschaft als Richter zu fürchten. Denn es findet eigentlich gar keine Gerichtsverhandlung und Untersuchung über ihn statt, da er ja im Vollbesitz des Lebens vor dem Richterstuhl Christi erscheint. Durch seinen Glaubensakt ist er aus dem Reiche des Seelentodes
25 hinüber getreten in das Reich, wo ewiges Leben herrscht. Dieser Übergang steht nun unmittelbar (vgl. 4, 23) bevor, wie Jesus ebenso feierlich versichert. Er hat ja schon begonnen, das neue Reich zu verkünden. Die geistig toten Menschen, die Sünder brauchen also nur auf seine als „des Gottessohnes" Stimme gläubig zu hören, um sich jetzt schon das Leben erwerben zu
26 können. Denn Christus ist tatsächlich, wie schon Vers 21 sagte, die Lebensquelle. Er hat, obwohl auf Erden weilend, die Eigenschaft, das Leben in sich zu haben (und damit auch andere lebendig zu machen so wie das Licht von selbst leuchtet), vom Vater erhalten,
27 bei dem diese Eigenschaft ja zum Wesen gehört (vgl. 1, 4). In seiner Eigenschaft als „Menschensohn", d. h. wohl nicht bloß als Menschenkind oder Erdgeborener, sondern als auf die Welt gekommener Messias (wie 1, 51 und 3, 13, obwohl hier die Artikel vor *υἱὸς* und *ἀνθρώπου* fehlen) hat ja auch Christus das das Lebenspenden ergänzende Amt des Gerichthaltens, das Vers 22
28 schon erwähnt war, als Geschenk vom Vater erhalten. Die Ausübung dieser letzteren Funktion liegt freilich in einer entfernteren Zukunft. Aber deswegen darf die Kunde, daß Jesus auch Richter ist, bei den Juden nicht Staunen und Unglauben erregen. Es wird die Stunde kommen, wo sie dieses Gericht selbst erleben werden. Bei der allgemeinen Auferstehung der Toten aus ihren Gräbern wird die die Toten wieder lebendig machende Stimme
29 Christi allgemein gehört werden, aber dann ist keine freie Wahl mehr möglich. Nach dem Herauskommen aus den Gräbern tritt die endgültige große Scheidung ein: denen, die Gutes getan haben — man würde erwarten: den Gläubigen; aber bei Jo fällt Glaube und Sitte zusammen (vgl. 3, 19 und 21) — wird das eine Auferstehung sein, die ihnen den Vollbesitz des ewigen Lebens (der Seligkeit) vermittelt; die Übeltäter, das sind die Ungläubigen, werden durch diese Auferstehung in das Gericht Jesu gebracht werden, und das wird ihnen die verdiente Strafe, die ewige Verdammnis zu-
30 erkennen. Jesus wird bei diesem Gericht vollkommen gerecht zu urteilen imstande sein, weil er ja, wie schon einleitend in Vers 19 bemerkt war, nicht selbständig vorgehen kann, sondern vom himmlischen Vater abhängig ist. Dieser wird ihm gewissermaßen das Urteil, das er zu fällen hat, vorsagen, so daß er nur Gehörtes

nachspricht. Ein eigener Wille, der dem Willen des Vaters widersprechen würde, macht sich nicht geltend. Hier auf Erden als Lebenspender wie einst als Richter fühlt sich Jesus nur als „Gesandter“ des Vaters.

Ein zweiter Teil der Ausführungen Jesu vor seinen Feinden nennt die Zeugnisse, die ihm zu Gebote stehen, um die Wahrheit seiner Hoheitsansprüche darzutun (Vers 31—40). Zunächst geht 31 Jesus auf die formal juristische Betrachtungsweise seiner Gegner ein und gibt ihnen zu, daß alles, was er von sich behauptet hat, ein Selbstzeugnis darstellt und, falls (*ἐάν*) man es als solches wertet, „nicht wahr“, d. h. nicht beweiskräftig zur Feststellung der Wahrheit ist (objektiv ist es selbstverständlich doch wahr, wie Jesus 8, 14 direkt erklärt). Aber selbst dann ist die Sache Christi nicht verloren, da tatsächlich, wie die juristische Beweisführung es verlangt, ein anderer für ihn Zeugnis ablegt. Dessen Zeugnis ist aber Wahrheit (in jedem Sinn), wie Christi Selbstbewußtsein (*οἶδα*) bestätigt. Jesus nimmt also eine genaue Kenntnis dieses Zeugen und seiner Aussage für sich in Anspruch. Die Lesart *οἴδατε* (ℵ* D a d e q sy[c]) scheint zwar zunächst einen glatten Sinn zu geben, da dann das Zeugnis als eines dargestellt wird, das auch die Gegner anerkennen. Aber tatsächlich erkennen diese es doch nicht an, wie das folgende zeigt, so daß nur das auch besser bezeugte *οἶδα* die richtige Lesart sein kann. Wer dieser andere 33 Zeuge ist, sagt Jesus zunächst nicht. Es lag nahe, an einen Menschen zu denken. Unter diesen konnte nur Johannes der Täufer als Vorläufer und Wegbereiter Jesu in Betracht kommen. Er ist auch eine der jüdischen obersten Behörde genau bekannte Persönlichkeit; sie hat ihn ja durch eine Gesandtschaft verhören lassen, wie der Evangelist selbst (1, 19—28) erzählt hatte. Er trat als Zeuge für Christus auf und seinem Zeugnis kommt das Prädikat wahr in vollem Maße zu. Aber trotzdem beruft sich hier Jesus 34 nicht auf das Zeugnis des großen Johannes, weil es bloß das Zeugnis eines Menschen ist, Jesus seine Sache aber nur auf göttliche Zeugenschaft stellen will. Diese Rückerinnerung an den Täufer spricht er auch nur in diesem Zusammenhang aus, weil das Johanneszeugnis immerhin ein Wegweiser zum Erlöser, wenn auch nicht eine volle Beglaubigung war. Jesus wollte nichts versäumen, was wenigstens indirekt die Juden zum Heil führen könnte. Darum erinnert er sie auch noch tadelnd an ihr Verhalten gegen- 35 über dem Täufer. Dessen Wirken war vergleichbar (vgl. Sir 48, 1 von Elias) mit einer Lampe oder Fackel, die man anzündet und die dann ihren Schein verbreitet (vgl. aber 1, 8: er war nicht das

Licht). Die Erfolge des Täufers waren demgemäß auch nicht unbedeutend. Aber eine dauernde Wirkung wurde bei den Juden nicht erzielt. Ihr Wille war derart, daß sie nur für kurze Zeit an seiner eindrucksvollen Tätigkeit Freude hatten; sich länger mit den Bußgedanken und der Vorbereitung auf den Messias zu beschäftigen, entsprach durchaus nicht ihren Wünschen. Das Wirken des Täufers erscheint in dieser Charakteristik Christi als vergangenes. Deswegen braucht aber noch nicht gefolgert zu werden, daß der Täufer schon das Martyrium erlitten hatte, als Jesus diese Worte sprach. Jesus wußte eben, daß mit der Gefangennahme des Täufers seine Missionsarbeit bereits ihr Ende erreicht hatte. Der Tod des Johannes erfolgte, wenn Jesus diese Worte an einem Paschafeste sprach, erst fast ein Jahr später (vgl. unten
36 § 122). Nachdem Jesus also die Zeugenrolle des Täufers trotz ihres relativen Wertes für seine Person abgelehnt hatte, nennt er das Zeugnis des „anderen", das ihm zu Gebote steht und ein größeres ist (μείζω ist prädikativ; die von ABEG u. a. überlieferte Lesart μείζων sollte wohl die Härte der Ausdrucksweise etwas mildern). Es sind die von ihm zu vollbringenden Werke, die aber nicht so sehr als seine eigenen Werke in Betracht kommen — obwohl sie es sind (ἃ ποιῶ) — als vielmehr als ein Wirken des Vaters, das Jesus nur auf Erden realisiert (Vers 19). Aus der Art dieses Wirkens soll sich durch Rückschluß ergeben, daß Jesus wirklich der Gesandte des Vaters, wie er es von sich be-
37 hauptet, ist. Ein zweites Zeugnis des Vaters stammt von ihm selbst und liegt bereits in der Vergangenheit. Es war kein Werk, sondern gesprochenes Wort. Aber freilich war die Mitteilung nicht derart, daß die Juden dabei direkt den Vater hätten mit eigenen Augen sehen und eigenen Ohren hören können. Das Gotteswort wurde also den Juden durch Vermittlung anderer
38 mitgeteilt, aber vergeblich. Es wurde nicht bleibender Besitz der Juden und geriet wieder in Vergessenheit, wie die traurige Tatsache ihres Unglaubens an den Gottgesandten Jesus beweist. Hätten sie sich das zu ihnen gesprochene Gotteswort lebendig vor Augen gehalten, so hätten sie zum Glauben geführt werden müssen. Kein Zweifel, daß Jesus unter diesem Zeugnis des Vaters die messianischen Offenbarungen versteht, die im AT vorliegen und tatsächlich das Wort Gottes an sein auserwähltes Volk darstellen.
39 Darum wird nun direkt auf „die Schriften" des AT verwiesen. Jesus gibt seinen Gegnern zu, daß sie ihre Heiligen Schriften durchforschen und wertschätzen (ἐραυνᾶτε ist Indikativ). Religiöse Zwecke verfolgen sie auch dabei. Ewiges Leben und Seligkeit er-

hoffen sie sich von einer treuen Befolgung des in der Hl. Schrift Gebotenen. Sie haben also gerade die Schriften in der Hand, die das Zeugnis des Vaters über Jesus enthalten. Aber sie sehen 40 diesen Wegweiser nicht und lassen sich nicht führen, weil sie nicht zu Jesus kommen wollen. Auf diesem Wege (*ἵνα* ist abhängig von *ἐλθεῖν*) wollen sie sich nicht die Seligkeit erwerben. Darum verhallt auch das Wort Gottes selbst ungehört.

Diese Schuld des ungläubigen Judentums führt der Schluß der Rede (Vers 41—47) noch näher aus. Infolge seiner 41 f Herzenskenntnis kann Jesus gleich den tiefsten Grund dieser Verstocktheit nennen (Vers 42): Es ist der völlige Mangel an Liebe zu Gott. Hätten sie diese Liebe, so hätten sie Jesus aufnehmen müssen, weil sie aus seiner Selbstlosigkeit und seinem Verzicht auf menschliche Ehren (Vers 41) hätten schließen müssen, daß es ihm nur um die Verherrlichung Gottes zu tun ist (*ἀλλ᾽* vertritt also den Zwischengedanken: „ihr jedoch habt meinen Verzicht nicht beachtet"). Ein zweite Antithese zwischen dem Verhalten Jesu und 43 dem der Juden hebt hervor, daß eine Zurückweisung Jesu erfolgte, obwohl er im Namen seines Vaters, also als dessen Gesandter und Erfüller seines Willens, in die Welt gekommen ist. Die Schuld steigert sich infolge der für die Zukunft vorausgesagten Tatsache, daß es andern religiösen Predigern, die aber keineswegs göttliche Sendung und den Willen, Gott zu dienen, für sich in Anspruch nehmen können, sondern sich selbst die Legitimation für ihr Auftreten geben und rein egoistische Ziele verfolgen (*ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ*), gelingen wird, die Juden zu verführen. Der Unglaube ist der beste Boden für den Aberglauben. Solche Pseudopropheten 44 verstehen es, dem Ehrgeiz zu schmeicheln, der bei den Juden vorhanden ist und den sie durch gegenseitige Schmeicheleien und Huldigungen wachhalten. Bei ihrer so irdischen Grundstimmung übersehen die Juden, daß nur die Ehre anzustreben ist, die von dem einzigen und wahren Gott den Menschen verliehen wird und in seinen Augen gilt. Darum fehlt bei ihnen der Boden, der das Samenkorn aufnehmen kann und sie können gar nicht zum Glauben an Jesus sich aufschwingen. Es läge nun nahe, daß Jesus diesen 45 unempfänglichen Gegnern seine Rache androht. Aber das Gegenteil geschieht. Er wird die Rolle des Anklägers bei Gott weder in seinem Leben auf Erden noch beim Endgericht übernehmen. Hier ist er Erlöser (vgl. 3, 17) und dort Richter (Vers 22 und 27). Aber deswegen dürfen die Juden nicht frohlocken und glauben, sie könnten ungestraft Jesum zurückweisen. Die Rolle des Anklägers übernimmt ein anderer und zwar — hierin liegt die be-

sondere Tragik — gerade die Person, an die sich die Juden mit aller Kraft klammern, von deren Hilfe sie ihr Heil zuversichtlich erwarten (Vers 39). Es ist Moses, der Repräsentant der ganzen
46 alttestamentlichen Gesetzgebung. Wer nämlich den Glauben an Jesus zurückweist, ist auch ungläubig gegenüber den Aussagen Moses'. Denn der messianische Gehalt dieser alttestamentlichen Offenbarungen weist direkt auf Jesus hin und geht in seiner Person in Erfüllung (vgl. Lk 24, 44). Moses muß also sein
47 Volk des Unglaubens an sein Wort bei Gott anklagen. Anderseits erklärt aber dieses ungläubige Verhalten gegenüber Moses auch den Unglauben gegenüber Jesus. Wo das Leichtere nicht einmal geleistet wird, der Glaube an das niedergeschriebene Wort des großen Moses, kann das Schwierigere, der Glaube an das gesprochene Wort eines mit den größten Ansprüchen auftretenden homo novus, erst recht nicht geleistet werden.

Wie diese Erklärung zeigt, sind in der gewaltigen Rede Jesu die Gründe gegen den Unglauben durchaus logisch verbunden und einheitlich vorgetragen. Es fehlen infolgedessen ausreichende Argumente für die Annahme verschiedener Redaktoren, die unter anderem verschiedene Auffassungen von *ζωοποιεῖν* innerhalb der Rede bemerken und zu Quellenscheidungen ausnützen möchte. Freilich kann der Inhalt nur dem geschichtlich glaubwürdig sein, der die von Jesus deutlich erhobenen Ansprüche metaphysischer Gottsohnschaft anzuerkennen vermag. An dieser Anerkenntnis und ihren Folgen liegt dem Evangelisten aber am meisten. Deshalb hat er Kapitel 5 seiner Erzählung eingefügt. Das Bethesdawunder sollte nur die Exposition und den geschichtlichen Untergrund liefern und zeigen, wie die Feindseligkeit der Juden immer mehr hervorgetreten und es zu diesen kategorischen Glaubensforderungen und dieser furchtbaren Verurteilung des Unglaubens gekommen ist. Nichts rechtfertigt also die kritische These, das Bethesdawunder sei nur als Allegorie zu werten, die die Heilung des ungläubigen Volkes Israel darstellt. Die Zahl 38 bei Nennung der Dauer der Krankheit (Vers 5) ist nicht in Rückerinnerung an den vierzigjährigen Wüstenaufenthalt Israels (vgl. Dt 2, 14) gewählt, sondern entsprach dem Sachverhalte, wie auch das „Sündige nicht mehr!" (Vers 14) einen Befehl an den Geheilten und nicht an das jüdische Volk darstellt. Als Anwendung können solche Deutungen johanneischer Worte in Betracht kommen, aber nicht als ihr nächster eigentlicher Sinn.

Da es dem Evangelisten nur um Herausarbeitung der Hauptgedanken in der Lehre Jesu zu tun war, bricht er ähnlich wie

bei der Nikodemusbelehrung (Kap. 3) den Faden der Berichterstattung nach Erreichung der Höhepunkte ab, ohne weiter über den Eindruck und die Erfolge der Rede Mitteilungen zu machen. 7, 21 ff kommt nach dem Berichte des Evangelisten Jesus noch einmal auf das Bethesdawunder zu sprechen.

§ 88. Das Ährenraufen am Sabbat.

Mk 2, 23—28; Mt 12, 1—8; Lk 6, 1—5.

Ohne genaue Orts- und Zeitbestimmungen erzählen die Syn von einer Verletzung jüdischer Sabbatvorschriften durch die Jünger Jesu. Für Mk wird der Umstand, daß vorher der Konflikt Jesu mit den Pharisäern betreffs der Fastenfrage erzählt worden ist, der Anlaß gewesen sein, über weitere Konfliktsfälle zu berichten. Nur Lk hat nach dem Zeugnis der meisten Texteszeugen die Zeitangabe *ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ*. Das im profanen Griechisch nicht vorkommende Wort ist an sich schon schwer zu deuten; die Analogie von *δευτερέσχατος* = der vorletzte hilft nicht weiter, weil der „zweiterste" immer der zweite sein muß. In ihm einen liturgischen Terminus zu erblicken (etwa unter den Sabbaten ersten Rangs, wobei man an die Sabbate zwischen Pascha und Pfingsten denken könnte, den zweiten), wird dadurch fast unmöglich, daß die uns sehr genau überlieferte Festordnung der Juden nirgends ein Zeugnis für eine solche Sabbatbezeichnung enthält, während doch Lk seinen heidenchristlichen Lesern den Ausdruck als bekannte Größe vorführt. Da das unerklärbare Wort in unseren besten Hss ℵB, sowie in vielen Minuskeln und Italahss und anderen Texteszeugen fehlt, ist man wohl genötigt, das Wort *δευτεροπρώτῳ* als später in den Text eingedrungene Glosse anzusehen. Ihre Entstehung kann sehr gut ungefähr so erklärt werden, wie z. B. J. E. Belser es darstellt[1]). Ein Schreiber numerierte sich die beiden Sabbatereignisse bei Lk I. 6, 1–5, II. 6, 6–11, indem er sich zu dem Worte *σαββάτῳ* bei 6, 1 *πρώτῳ*, bei 6, 6 *δευτέρῳ* an den Rand notierte. Ein späterer Benutzer dieser Hs mag sich erinnert haben, daß Lk schon 4, 31 einen Sabbat erwähnt hatte, an dem Jesus in hervorragender Weise tätig war; darum korrigierte er durch Darüber- oder Danebenschreiben eines *δευτέρῳ* das *πρώτῳ* aus. Ein Abschreiber dieser Hs, der den Sinn der Randglossen nicht mehr verstand, nahm dann beide Worte als *δευτεροπρώτῳ* in seinen Text auf. Sonach wissen wir von dem Sabbat

1) BZ I 58—61.

nichts weiter, als daß er in die Erntezeit, also ungefähr zwischen Pascha und Pfingsten fällt. Da es sich wahrscheinlich um ein in Galiläa geschehenes Ereignis handelt, Jesus aber nach Besuch des ersten Paschafestes (Jo 2, 13) noch lange nicht nach Galiläa zurückkehrte (vgl. § 32f und zu Jo 4, 35), liegt auch in dieser Zeitbestimmung eine bedeutende Instanz gegen die Annahme, Jesus habe nur ein Jahr lang öffentlich gewirkt. Das Pflücken reifer Ähren war nach damaligem Gesetz (Dt 23, 25) erlaubt, gehörte jedoch zu den am Sabbat verbotenen Arbeiten, da es als „eine Unterarbeit des Erntens" angesehen wurde (Maimonides, Hilchoth Schabbath VIII 3). Jesus hingegen hatte es seinen Jüngern nicht verwehrt, weil sie es, wie Mt ausdrücklich betont, aus Hunger getan hatten. Während der Missionswanderungen Jesu und seiner Jünger war ein Sabbat eingetreten. Da das Zurücklegen größerer Wege und das Herbeiholen von Speisen (vgl. Jo 4, 8) durch die Sabbatruhe verhindert waren, pflückten sich die Jünger bei der kurzen Wanderung, die ihnen gestattet war (2000 Ellen), einige reife Ähren ab und aßen die Körner, die sie durch Reiben in den Händen (Lk) aus den Hülsen losgelöst hatten. Darin erblickten Pharisäer, die den Vorgang beobachtet hatten, eine Sabbatverletzung und machten Jesus deshalb Vorhalt. Jesus verteidigt aber das Verhalten seiner Jünger und entschuldigt es durch die Not. Es liege ein ähnlicher Fall vor, wie ihn die Juden in ihrem Gesetz 1 Sm 21, 2–7 lesen können. Danach hat der Priester Achimelech dem David, der auf der Flucht vor Saul allein zu ihm nach Nob gekommen war, die heiligen Schaubrote aus der Stiftshütte zu essen gegeben, obwohl diese alle Woche zu wechselnden Brote nur von Priestern verzehrt werden durften. David hatte dem Priester erklärt, er habe Begleiter an einen bestimmten Ort bestellt. Darum bekam er fünf Brote. Auch hier war „Hunger" (alle Syn) der Entschuldigungsgrund für die an sich zweifellos vorhandene Entweihung von Heiligem. Wenn Mk dieses Ereignis „unter dem Hohenpriester Abiathar" (nicht: „in dem Abschnitt über Abiathar") geschehen sein läßt, statt unter Achimelech, so mag der Grund in einer anderen alttestamentlichen Überlieferung liegen. Auch 2 Sm 8, 17; 1 Par 18, 16; 24, 6 ist als Hoherpriester unter David Achimelech, der Sohn des Abiathar, eingeführt, während er nach 1 Sm der Vater des Abiathar ist und letzterer unter David die hohepriesterliche Würde begleitete (Achimelech war ja von Saul getötet worden, weil er David damals aufgenommen hatte). Auch daß David selbst ins Haus Gottes, das ist die Stiftshütte, hineinging, ist ein Zug, der im AT nicht berichtet wird. Nach Jesus hätten die

Juden aus diesem Vorgang lernen können, daß Not vor Gebot geht.

Einen ähnlichen Fall, der alle Wochen sich im Judentum wiederholt, erwähnt nur Mt. Die jüdischen Priester vollziehen „im Heiligtum", also im Tempel an jedem Sabbat (durch Schlachtung der Opferlämmer und sonstige liturgische Verrichtungen) Handlungen, die an sich Sabbatverletzungen darstellen. Und doch empfindet sie kein Mensch als solche, weil sie zum heiligen Tempeldienst gehören. Dieselbe Rechtfertigung nimmt Jesus für die Handlung seiner Jünger in Anspruch: Sie stehen gegenwärtig in seinem eigenen Dienst, also auch im Dienste eines heiligen Wesens, ja eines Wesens, das noch heiliger ist als das größte Heiligtum, ihr allverehrter Tempel. Kein Prophet, ja überhaupt kein Mensch hätte dieses Mt-Wort wagen können. Hier offenbart sich ein Selbstbewußtsein, daß für sich alles überragende Heiligkeit, also Göttlichkeit in Anspruch nimmt. Den Juden aber macht Jesus nach Mt den schweren Vorwurf, daß sie mit ihrer engherzigen Anschuldigung der Jünger als Sabbatschänder den Geist ihres eigenen, so hoch gehaltenen Gesetzes verletzen. Wie schon früher (9, 13, vgl. § 72) weist auch hier Jesus auf die Prophetenstelle Os 6, 6 hin, um die Pharisäer zur Nachahmung der Barmherzigkeit Gottes aufzufordern. Dann hätten sie hier keinen Anstoß nehmen können. Es ist sehr gut denkbar, daß Jesus die Osee-Stelle zweimal, ja noch öfter bei seinen Belehrungen der Pharisäer verwendet hat, so daß hier keine eigentliche „Dublette" bei Mt vorliegen muß.

Nach Mk hat damals Jesus seinen Gegnern auch noch eine Schlußfolgerung entgegengehalten, aus der Mt und Lk nur den Schlußsatz überliefern. Jesus stellte die richtige Rangordnung zwischen seiner Person, den Menschen und dem Sabbat her. Letzterer ist, wie die Schöpfungsgeschichte beweist und auch von den Juden zugegeben werden mußte, von Gott eingeführt worden, damit den Menschen ein Ruhetag zuteil werde, also im Interesse der Menschen. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Sabbatruhe verletzt werden darf, wenn es das Interesse der Menschen erfordert (vgl. 1 Makk 2, 41). Aber Jesus macht hier nicht diesen Schluß, sondern will ähnlich wie bei Mt 6 viel weiter gehen und eine Offenbarung über seine Person geben. Er weist darauf hin, daß er als Menschensohn, als Messias, der über die Menschen Herr ist, damit „auch Herr über den Sabbat ist", daß es also in seiner Macht liegt, seinern Jüngern zu bestimmen, was am Sabbat erlaubt ist und was nicht.

§ 89. Heilung einer kranken Hand am Sabbat.

Mk 3, 1—6; Mt 12, 9—14; Lk 6, 6—11.

Alle drei Syn schließen diesem ersten Sabbatkonflikt einen zweiten an, der nach Mt stattfand, als Jesus von der Stätte des ersten in eine jüdische (die Erklärung pharisäische ist wohl zu eng) Synagoge sich begeben hatte. Diese anscheinend unmittelbare Reihefolge der Ereignisse wird aber durch das ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ bei Lk aufgelöst. Die Ortschaft muß nach Mk 3, 7 > vom See Genesareth weiter entfernt gewesen sein. Die Teilnahme am Sabbatgottesdienste benutzte Jesus wieder zu Belehrungen (Lk). Es ergab sich ihm aber auch wieder Gelegenheit, sich als Wundertäter zu offenbaren, dadurch, daß er einen anwesenden Mann — nach einer bei Hieronymus (Comment. in Mt II, 12) überlieferten Notiz des „Nazarener- oder Ebjoniten-Evangeliums" war es ein armer Steinarbeiter — die (durch Blutleere oder Muskelschwund) „vertrocknete" rechte (Lk) Hand wieder gesund machte. Schon bevor er das tat, wußte er, daß die jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer (Lk) die Absicht hatten, ihn wegen dieser Heilung als Sabbatschänder zu erklären und anzuklagen. Vielleicht ist dies eine Nachwirkung der Jo 5 erzählten Sabbatheilung in Jerusalem am Bethesdateiche, die ebenfalls die Juden zur Verfolgung Jesu veranlaßt hatte (5, 16 und 18). Nach Mt haben die Feinde Jesu sogar durch eine direkte Frage seine Stellungnahme veranlaßt. Jesus wich ihnen auch in keiner Weise aus, sondern wollte ganz öffentlich vorgehen. Darum der Befehl an den Kranken, sich mitten in die Synagoge zu stellen, so daß alle ihn sehen konnten. Dann erklärte Jesus, warum auch am Sabbat eine Krankenheilung erlaubt sein muß. Nach Mt, der auch hier zwar die äußeren Umstände verkürzt, die Reden dagegen ausführlicher berichtet, wies Jesus auf die als selbstverständlich zugestandene Sabbatverletzung hin, die dadurch entsteht, daß ein am Sabbat in eine Grube gefallenes Schaf herausgeholt wird (die Lk-Paralelle dazu steht in Verbindung mit einer anderen Sabbatheilung; vgl. Lk 14, 1—6). Wenn man also, um einem Tier eine Wohltat zu erweisen, den Sabbat verletzen darf, dann ist es doch einem Menschen gegenüber erst recht erlaubt, da der Mensch unendlich höher steht als das Tier. Als allgemeinen Grundsatz stellt demnach Jesus den Satz auf: Man darf auch am Sabbat Dinge tun, die sittlich gute Handlungen darstellen (καλῶς ποιεῖν Mt). Wie der Zusammenhang es erfordert und wie es auch aus Mk und Lk hervorgeht,

denkt aber Jesus nicht allgemein an gute Handlungen — es gibt derer viele, die auch Jesus als Sabbatverletzungen bezeichnet hätte —, sondern nur an solche, deren Unterlassung sittlich schlecht wäre. In diesem Sinne hält er den Pharisäern die Alternative vor, ob man am Sabbat eine moralisch gute oder eine moralisch schlechte Handlung begehen dürfe und erklärt dies durch die Beispielsfrage, ob man am Sabbat ein Leben retten oder töten dürfe. Die Juden hielten die heilende Tätigkeit am Sabbat für verboten (vgl. Lk 13, 14); doch waren auch sie, wie ja schon ihr Verhalten den Tieren gegenüber beweist, der Meinung: Wenn Lebensgefahr vorhanden ist, darf auch ein Kranker vom Arzt geheilt werden; denn das war Lebensrettung; eine Unterlassung der ärztlichen Hilfe wäre in diesem Falle ja Tötung gewesen. Sie hätten also Jesus das Prinzip zugestehen müssen: in Fällen, wo die Unterlassung eine schwere Schädigung des Nächsten bedeutet, darf auch der Sabbat verletzt werden, und dann hätte sie wohl Jesus dahin belehrt, daß auch das Heilen von einer nicht tödlichen Krankheit eine so große Wohltat für einen Menschen bedeutet, daß sie auch der Sabbatpflicht vorgeht (vgl. Lk 13, 16). Die Pharisäer antworten aber gar nicht und bewiesen damit, daß sie sich nicht eines Besseren belehren lassen wollten. Diese „Verstocktheit ihres Herzens" erregt einerseits das Mitleid, andererseits den Zorn Jesu, der sich auch in seinen Blicken bekundet. Auch er verzichtet auf weitere Auseinandersetzung und läßt statt der Worte die Tatsachen reden. Durch einen Willensakt vollzog er das Wunder, das allen dadurch offenbar wurde, daß der Kranke auf Jesu Geheiß seine Hand ausstreckte, wobei sie wieder gesund wurde. Dadurch hatte Jesus via facti die Frage, ob man am Sabbat Kranken heilen dürfe, beantwortet. Statt aber diese an sich so verständliche Forderung der Nächstenliebe anzuerkennen, sind die pharisäischen Gegner derart verblendet (Lk), daß sie beratschlagen, wie Jesus beseitigt werden könne. Da die staatliche Gewalt über Galiläa in der Hand des Tetrarchen Herodes Antipas lag, wandten sich die Pharisäer an dessen Beamte und Anhänger — das sind wohl die Herodianer (Mk) —, um ihre Hilfe zu gewinnen.

§ 90. Zulauf zu Jesus am See Genesareth.

Mk 3, 7—12; Mt 12, 15—21; Lk 6, 17—19.

Obwohl Jesus angesicht dieser feindseligen Absichten der Pharisäer den Schauplatz seiner Tätigkeit wechselte und wiederum zum Ausgangspunkt, dem Ufer des Sees Genesareth (Mk) zurückkehrte, wurde er doch fortwährend von zahlreichen Menschen aufgesucht,

die auf die Kunde von seinen Taten zu ihm gereist waren und ihn zeitweilig begleiteten. Mk und Lk nennen hier die einzelnen Örtlichkeiten, aus denen diese Scharen stammen. Mt hatte sie schon in einer einleitenden summarischen Übersicht über das galiläische Wirken genannt (4, 25; vgl. § 38), läßt die Ortsangaben also hier aus, obwohl auch er den Zulauf des Volkes berichtet. Außer der Hauptstadt Jerusalem und den drei Provinzen Galiläa, Judäa und Peräa führt Mk das ganz im Süden gelegene Idumäa, das zwar halb heidnisch war, aber damals zu Palästina gehörte, und, wie Lk, die heidnischen Städte Tyrus und Sidon am mittelländischen Meer (vgl. Mt 11, 21 <) an. Daß Samaria nicht genannt ist, entsprach der Wirklichkeit, da die Samaritaner mit den Juden nicht verkehrten (Jo 4, 9). Für die Fälle großen Zudrangs hatte Jesus, wie Mk allein mitteilt, ein Schifflein bereit stellen lassen, um dann von diesem aus, ohne umdrängt zu werden, zu den Volksscharen sprechen zu können (vgl. Mk 4, 1 >; Lk 5, 3). Damals entfaltete Jesus auch wieder eine große Heiltätigkeit. Schon eine einfache Berührung seiner Person bewirkte, daß eine heilende Kraft von ihm ausging (Lk), so daß er viel von Leidenden umdrängt wurde. Außer solchen physisch Kranken fanden auch Besessene Heilung. Dabei wiederholte sich oft der schon von Mk 1, 23 f < berichtete Vorgang, daß die Dämonen die Messianität Jesu (*ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*), die sie infolge ihres höheren Wissens kannten, durch den Besessenen, der vor Jesus niederfiel, offen bekennen ließen. Aber ebenso wie in der Synagoge in Kapharnaum wollte Jesus das Messiasgeheimnis nicht voreilig von Satansdienern enthüllt wissen; daher seine dringlichen Schweigegebote (vgl. § 37). Nach Mt, der hier sehr summarisch berichtet, erging das Schweigegebot an die Geheilten überhaupt. Jesus wollte also auch nicht als Wundertäter proklamiert werden. Die Tatsache, daß Jesus in dieser Weise das in die volle Öffentlichkeit Gezerrtwerden meidet, ist dem Evangelisten aber so auffallend, daß er sie durch eine Prophetenstelle aus Is 42, 1—4 veranlaßt erklärt. Nach dem hebräischen Text schildert dort Jahwe das Bild seines Knechtes (עֶבֶד יְהוָה), d. i. des Messias. Er erscheint als Gegenstand göttlicher Liebe und Wohlgefallens, den Jahwe ergriffen und mit seinem göttlichen Geiste ausgestattet hat. Sein Beruf besteht darin, den Heidenvölkern das, was Recht ist (das ist hier ausnahmsweise der Sinn von *κρίσις* = מִשְׁפָּט) zu verkünden. Die Art, wie er dies tat, ist deutlich die Art Jesu. Der Gottesknecht vermeidet Disputationen und lautes Wesen; alles, was marktschreierisch ist, ist ihm fremd. Er sucht auch nicht die Großen der Welt und die

scheinbar Gerechten auf; dort wo noch ein Fünkchen guter Wille da ist, bildlich gesprochen an „geknicktem Rohr" und „glimmendem Docht", wird er seine rettende Tätigkeit entfalten (vgl. Mt 9, 13 +). Er wird nicht ruhen, bis er den Sieg der Gerechtigkeit durchgesetzt haben wird (εἰς νῖκος ist freie Wiedergabe von לֶאֱמֶת = er wird das Recht hinaustragen, so daß es Bestand hat; LXX: εἰς ἀλήθειαν ἐξοίσει). Der Gottesknecht (bzw. „sein Name") stellt also, wie es abschließend heißt, die Hoffnung der Heidenvölker dar (in V. 21 stimmt der Mt-Text mit der LXX, während der hebräische Text, dem sich V. 18—20 frei anschlossen, sagt, daß „die Gestade auf sein Gesetz harren"). Durch diese auffallende Übereinstimmung der Missionstätigkeit Jesu mit der prophetisch vom Ebed Jahwe geschilderten will Mt den Schluß nahelegen, daß Jesus selbst dieser Gottesknecht, also der Messias ist. —

Im Zusammenhang mit dieser allgemeinen Missionsschilderung berichten Mk 3, 13—19 und Lk 6, 12—16 — ersterer nach ihr, letzterer vor ihr — über die Apostelwahl. Vgl. § 76.

Lk 6, 20—49 läßt dann die Bergpredigt folgen (vgl. 4. Teil) und teilt aus der galiläischen Wunderwirksamkeit Jesu 7, 1—10 die Heilung des Knechtes des Hauptmanns von Kapharnaum (vgl. § 69) und aus der weiteren Lehrtätigkeit Jesu 7, 18—35 die Aussage Johannes' des Täufers und Jesu Zeugnis über ihn (vgl. § 83 f) mit. Diese Stücke sind auch von Mt überliefert und deshalb schon früher in Teil 5 und 6 besprochen worden. Es finden sich in diesem Abschnitt aber auch drei Perikopen, die Sondergut des Evangelisten darstellen. Sie sollen im folgenden behandelt werden.

§ 91. Der Jüngling von Nain.

Lk 7, 11—17.

Die Stadt Nain oder Naim (entweder von נְאָה die Trift **11** oder von נָעִים lieblich, heute Nein) liegt im südlichsten Teil Galiläas nördlich vom sog. kleinen Hermon (Dschebel ed Dahi). Jesus besuchte es in der Zeit eines gewaltigen Zustroms ihn begleitender Volksscharen mit seinen Jüngern (ἱκανοί fehlt in ℵ B und vielen andern Zeugen, ist also wohl unecht). Zeitlich läßt sich aus Lk nur entnehmen, daß das hier berichtete Ereignis nach der Heilung des Hauptmannsknechtes in Kapharnaum geschah (ἐν τῷ ἑξῆς = in der Folgezeit verdient den Vorzug vor ἐν τῇ ἑξῆς = am folgenden Tage, wie ℵ C D M u. a. lesen; eine in Begleitung von viel Volk, also durch Predigten u. a. unterbrochene Wanderung von Kapharnaum südwärts nach Nain wäre ohnehin nicht die Strecke eines

Tages). Auch die Erweckung der Tochter der Jairus (s. § 117) geht nach Mk 5, 35 < und 40+ der hier berichteten Totenerweckung vor-
12 aus. Jesus gab einem Jüngling, dem einzigen Sohn einer Witwe, das Leben wieder, als dessen Leiche schon zur Bestattung auf einer Bahre oder in einem offenen Sarge (σορός sonst Sarg — aber die Bestattung in Särgen war nicht jüdische Sitte) aus der Stadt
13 herausgetragen wurde. Der besondere Grund für „den Herrn" (diese Bezeichnung bei Lk häufig) war Mitleid mit der nun verlassenen Mutter, das er offenbar zum Ausdruck gebracht hatte. Durch den Befehl, nicht zu weinen, bereitet er sie auf das Wunder
14 vor, durch ein Anfassen der Bahre nötigte er die Leichenträger zum Stehenbleiben. Die Erweckung selbst vollzog er einfach durch
15 autoritativen Befehl: „Jüngling, ich sage dir, erhebe dich!" Sofort trat das Wunder in Erscheinung, da der Jüngling sich aufsetzen und mit seiner Mutter sprechen konnte. Da es nahegelegen hätte, daß der Jüngling aus Dankbarkeit sich nunmehr Jesus enger anschließen würde, erwähnt Lk ausdrücklich, daß er auf Jesu Weisung bei seiner Mutter blieb.

16 Dieses große Wunder geschah vor zahlreichen Zuschauern. Außer den vielen Menschen, die Jesus begleitet hatten, waren auch die zahlreichen Leute des Leichenzuges Augenzeugen. Alle waren auf tiefste ergriffen (ἔλαβεν φόβος) und sahen in dem Geschehnis eine göttliche gnadenvolle „Heimsuchung seines (auserwählten) Volkes", für die sie Gott dankten. Jesus selbst hielten sie infolge-
17 dessen für einen großen Propheten Gottes. Bei der Menge der Augenzeugen war die rasche und weite Verbreitung dieser Kunde (ὁ λόγος) in Palästina (Ἰουδαία) und Umgebung verständlich. Auch bis zum ferner Machärus, wo Johannes der Täufer in Haft sich befand, drang die Botschaft und veranlaßte die Gesandtschaft des Täufers an Jesus (vgl. § 83).

Der Bericht des Lk verrät deutlich die Absicht, die Tatsächlichkeit der Totenerweckung durch Nennung von Nebenumständen und Zeugen sicherzustellen.

§ 92. Die Salbung durch die Sünderin.

Lk 7, 36—50.

36 In die Zeit des galiläischen Wirkens fällt weiterhin auch der von Lk allein berichtete, aber ohne nähere Zeit- und Ortsbestimmungen mitgeteilte Vorgang im Hause eines Pharisäers, namens Simon (V. 40, 43 f). Daß Jesus im Vorausgehenden als „Freund von Sündern" dargestellt worden war, ist wohl für Lk der Grund

gewesen, die Perikope hier einzureihen. Der Pharisäer hat gegen Jesus noch keine feindselige, wohl aber eine sehr zurückhaltende und beobachtende Haltung eingenommen, die vor Unhöflichkeiten nicht zurückscheut (V. 44 ff). Er hoffte wohl gerade bei einer Einladung Jesu in sein Haus näheren Aufschluß über die Bedeutung dieser Person zu erlangen. Eine Gelegenheit bot sich ihm durch den Eintritt einer als Sünderin bekannten Frau in das Speisegemach. Da das private Leben damals viel mehr als jetzt der Öffentlichkeit zugänglich war, wurde ihr Eintritt und ihre Handlungsweise nicht als Störung empfunden. Sie war von tiefer Reue über ihr sündiges Leben erfüllt und wollte dies Jesus gegenüber bekennen. Sie hoffte durch ihn Befreiung von der drückenden Sündenschuld zu erlangen. Darum trat sie hinter das Speisesofa, auf dem sich Jesus antiker Sitte entsprechend hingestreckt hatte, beugte sich über seine bloßen Füße und ließ Reuetränen auf sie fallen, die sie dann mit ihren aufgelösten langen Haaren wieder abtrocknete. Auf diese Fußwaschung folgten als weitere Demutsbezeugungen immer wiederholte (V. 45) Fußküsse. Auch bestrich sie die Füße Jesu mit einer Salbe, die sie in einem Alabasterfläschchen mitgebracht hatte. Der Gastgeber nahm daran Anstoß, daß Jesus sich solche Berührungen durch die Frau gefallen ließ. Das jüdische Empfinden, das schon in rein äußerlichem Verkehr mit Sündern Befleckungen sah, konnte sich die Duldung Jesu, dessen Reinheit bekannt war, nur so erklären, daß dieser die sündhafte Vergangenheit der Frau nicht gekannt habe. Jesus war zwar Fremdling in der betreffenden Stadt, aber kraft übernatürlicher Erleuchtung hätte er es doch wissen müssen. Darum kann Jesus nach der Meinung Simons trotz seiner großartigen Lehr- und Wundertätigkeit kein Prophet Gottes sein, wofür ihn das Volk damals hielt (vgl. Lk 7, 16). Jesus offenbart sich aber dem Simon sofort als Herzenskenner und beweist ihm in einer Darlegung, daß er seine in Gedanken gehegte Zweifel sehr wohl durchschaut habe. Um sie ihm zu widerlegen, machte er ein Gleichnis aus dem Menschenleben. Er stellte ihm zwei Schuldner vor Augen, von denen der eine 500 Denare (ca. 350 Mk.), der andere nur den zehnten Teil davon von einem und demselben Gläubiger entlehnt hatten und denen beiden, da sie zahlungsunfähig waren, die Schuld nachgelassen wurde. Die Frage nach dem Grade der Liebe, d. h. der Dankbarkeit, die dann diese Schuldner beseelen wird, beantwortet Simon unter ausdrücklicher Billigung Jesu dahin, daß der, dem eine größere Schuld geschenkt wurde, auch von größerer Liebe erfüllt sein würde. Die Anwendung

37 f 39 40 41 42 43

dieses Gleichnisses auf den vorliegenden Fall läßt die große Sünderin als die Schuldnerin, der viel nachgelassen wurde, die infolgedessen große Liebe haben wird, den Pharisäer dagegen als den Schuldner, dem wenig nachgelassen wurde, der infolgedessen auch wenig lieben wird (vgl. V. 47), erscheinen. Indes ist Jesus nach dem kurzen Berichte des Lk auf diese an sich selbstverständlich direkte und glatte Übertragung, die jedenfalls zeigt, warum Jesus sich die Berührungen der Sünderin gefallen ließ, nicht weiter eingegangen, sondern hat das Verhältnis von Sündennachlassung und Liebe auch umgekehrt. Die Liebe zu Jesus ist ja nicht bloß die Folge, sondern auch die Voraussetzung der Sündennachlassung.
44 Darum schildert Jesus ausführlich das Verhalten der Sünderin im Hause Simons und stellt dem in scharf zugespitzter Form Simons Unterlassungen von Pflichten gegenüber, wie sie damals am Gaste geübt wurden. Die von Simon Jesus nicht dargebotene Möglichkeit, beim Eintritt ins Haus die Füße zu waschen, hat die Sünderin
45 durch die Fußwaschung mit ihren Tränen ersetzt. Der von Simon nicht dargebotene Begrüßungskuß hat in den ununterbrochenen Fußküssen der Frau reichen Ersatz gefunden. (Die Lesart: *ἀφ' ἧς* [sc. *ὥρας*] *εἰσῆλθον* nötigt zur Annahme, daß Jesus und die Sünderin gleichzeitig eingetreten waren, wogegen V. 37 spricht. Die Schwierigkeit wird durch die allerdings viel seltener bezeugte Lesart *ἀφ' ἧς εἰσῆλθεν*, Vulg: ex quo intravit vermieden; *εἰσῆλθον* könnte unter der Nachwirkung des *εἰσῆλθον* im voraus-
46 gehenden Vers entstanden sein.) Auch trat die Aufgießung der Salbe auf Jesu Füße an die Stelle einer sonst üblichen Aufgießung
47 von Öl auf das Haupt des Gastes (vgl. Mt 6, 17). In dieser dreifachen Hinsicht hat die Sünderin ihre große Verehrung und Liebe zu Jesus bekundet. Die Folge ist, daß sie jetzt von Gott volle Sündennachlassung erlangt, wie es ihr Jesu als perfekte Tatsache (*ἀφέωνται* wie Lk 5, 12 Perfectum doricum) verkünden kann. *λέγω σοι* ist also Parenthese. Die Verbindung dieser Worte mit *οὗ χάριν* und eine direkte Übertragung des Gleichnisses von den beiden Schuldnern würde den Sinn ergeben: Aus diesen Liebesbeweisen der Frau kann ich folgern, daß ihr schon früher ihre vielen Sünden nachgelassen worden waren; dieser Rückschluß ist nur möglich, weil (*ὅτι* begründet nochmal *λέγω*) sie jetzt viel geliebt hat; umgekehrt läßt ein geringer Grad von Liebe (wie er beim Pharisäer sich findet) auf die Tatsache schließen, daß dem Betreffenden nur wenige Sünden nachgelassen worden waren, daß er also noch mit Schuld behaftet ist. Indes ergibt sich dieser die Kraft der guten Werke der Frau möglichst abschwächende Sinn

aus den Worten nicht so unmittelbar. Die Sünderin hat sich gerade durch ihr Kommen zu Jesus die Verzeihung ihrer Sünden erworben. Auch soll dem Pharisäer zum Bewußtsein gebracht werden, daß er durch seine mangelhafte Betätigung der Liebe sich das große Gut voller Sündenvergebung verscherzt. Deshalb teilt 48 auch Jesus jetzt der Sünderin in direkter Anrede die Vergebung ihrer Sünden als vollzogene Tatsache mit, und die anwesenden 49 Tischgenossen entnahmen mit Recht dieser Aussage Jesu, daß erst Jesus es ist, der Sündennachlassung bewirkt hat (was nach jüdischer Lehre Gott allein kann; vgl. Mk 2, 7 +; § 71). Sie stellen sich daher wieder die Frage nach der Bedeutung der Person Jesu. Jesus ging aber auf diese Erwägungen nicht ein, sondern erklärte 50 der Sünderin näherhin, daß ihr Glaube an seine Person, wie er sich in der Reue über ihre Sünden und den Liebesbeweisen gegenüber Jesus betätigte, sie aus dem Sündenelend errettet hat. Er entläßt sie mit einem Gruß, der der Frau ein Leben in Frieden und innerem Glück wünscht.

Lukas zeigt durch die ausführliche Mitteilung dieser Perikope, wie gern er Jesus als Sünderheiland schildert. Die paulinische Lehre von der rechtfertigenden Kraft des Glaubens legt die Termini, die der Paulusschüler Lukas hier mitteilt, zugrunde. — Über die Unwahrscheinlichkeit einer Identifizierung dieser Sünderin mit Maria Magdalena siehe den nächsten §. Auch die durch Jo 11, 2 nahegelegte Gleichsetzung der hier erwähnten Frau mit Maria von Bethanien ist durch die größten Schwierigkeiten gedrückt; vgl. ebenda. Die von Lk hier erwähnte Salbung Jesu ist auf keinen Fall mit der berühmten (Mk 14, 9 >) Salbung in Bethanien bei Jerusalem identisch, die Jo 12, 1—8 und etwas summarischer von Mk 14, 3—9 und Mt 26, 6—13 erzählt wird, wenn auch zufällig beidemal ein Mann namens Simon der Gastgeber ist.

§ 93. Die dienenden Frauen.

Lk 8, 1—3.

In der Zeit nach der Salbung durch die Sünderin nahm die 1 Predigttätigkeit Jesu immer weiteren Umfang an. Er wanderte mit seinen zwölf Aposteln „von Stadt zu Stadt und von Dorf zu Dorf". Dem Evangelisten Lukas, der ja überhaupt in seinen 2 Berichten die Frauen viel mehr berücksichtigt als die übrigen Evangelisten, ist es von Interesse, bemerken zu können, daß auch das weibliche Geschlecht an diesen Missionsreisen teilgenommen hat. Zahlreiche Frauen zogen (wohl abwechselnd) mit und sorgten für

die Verpflegung Jesu und seiner Jünger, deren Kosten sie dabei selbst übernahmen. Sie wollten dadurch den Dank abstatten für die großen Wohltaten, die ihnen Jesus erwiesen hatte. Er hatte sie nämlich entweder von Besessenheitszuständen oder von physischen 3 Krankheiten geheilt. Um Beispiele zu nennen, werden drei solche Frauen mit Namen angeführt: Erstens eine aus Magdala (am Westufer des Sees Genesareth nördlich von Tiberias) stammende Maria, die deshalb meist „die Magdalenerin" genannt wurde; sie hatte (durch Jesus) Heilung von einem sehr hohen Grad von dämonischer Besessenheit erfahren. Die Siebenzahl der in ihr gewesenen bösen Geister erinnert an Mt 12,45 < und an die sieben Köpfe, mit denen in der Apk die Höllentiere auftreten (12,3; 13,1; 17,3). Wäre Maria Magdalene identisch mit der im vorigen § geschilderten Sünderin, so müßte Lukas, der doch sehr geschickt zu erzählen und zu verbinden versteht, dies irgendwie andeuten. Auch ist die Besessenheit wesentlich verschieden von schwerer Sündhaftigkeit, obwohl in beiden Fällen eine Satansherrschaft vorliegt (vgl. Lk 22, 3). Die Sünderin trat in vollem klaren Bewußtsein und mit eigenem Willen, tief erfüllt von Reue auf, was bei Besessenheitserscheinungen nie berichtet wird. Es ist auch zweifelhaft, ob Jesus der damals entlassenen, wegen ihrer Vergangenheit sicher übel beleumundeten Frau später einen so engen Anschluß an sich und seine Jünger gestattet hätte. Während Maria Magdalene in den Berichten der Evangelisten noch öfters erwähnt wird (sie stand am Kreuze Christi und erlebte am Ostermorgen eine Erscheinung des Herrn), sind die beiden andern Frauen nur hier erwähnt: Johanna, die Gattin eines höheren Beamten des Königs Herodes Antipas, und eine nicht näher bekannte Trägerin des Namens Susanna.

§ 94. Falsche Urteile über Jesus.

Mk 3, 20—22; Mt 12, 22—24; Lk 11, 14—16.

Der von Mt und Mk im Vorausgehenden geschilderte — Mk hatte nur die Apostelwahl vorher eingeschaltet — große Zulauf des Volkes zu Jesus brachte es mit sich, daß Jesus einmal in dem Hause, in dem er wohnte (εἰς οἶκον = nach Hause; vielleicht das Haus Petri in Kapharnaum), derart umlagert und umdrängt wurde, daß er und die Jünger, die gerade bei ihm waren, nicht einmal Zeit und Muße fanden, um sich durch Genuß von Brot zu stärken. Eine solche Inanspruchnahme mußte natürlicherweise die physischen und geistigen Kräfte Jesu aufreiben. Deshalb erfüllte die Kunde hiervon die Anhänger, wohl nicht bloß die Verwandten

Jesu mit Sorge; οἱ παρ' αὐτοῦ = die von seiner Seite her, die zu ihm Gehörigen (= παρ' αὐτῷ); der Genetiv ist wohl durch das Verbum ἐξῆλθον veranlaßt (vgl. Mk 5, 25: τὰ παρ' ἑαυτῆς πάντα = ὅλον τὸν βίον Lk; Hebr 13, 24: ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας statt οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ). Darum machten sich einige dieser Anhänger von ihrer Wohnung aus auf, um Jesus zu nötigen, mit ihnen zu gehen (κρατεῖν = erfassen, festnehmen) und sich zurückzuziehen. Über den Erfolg solcher Versuche vgl. zu Mk 3, 31—35 +. Die Begründung dieses Vorgehens der Anhänger lag in ihrer Meinung, Jesus „sei außer sich geraten" (ἐξέστη), d. h. er handle nicht mehr in normaler, vernünftiger Weise, sondern übertreibe seine Predigt- und Heiltätigkeit in einer ihn selbst schädigenden Weise. Auch Jo 7, 3 ff weiß davon zu erzählen, daß sogar „die Brüder" Jesu noch im letzten Jahre der Wirksamkeit Jesu sich die Art seiner Wirksamkeit wesentlich anders dachten und „nicht an ihn glaubten". An sich war eine solche Denkweise für Jesu Jünger (in weiterem Sinne wie Jo 6, 66) beschämend. Das mag auch der Grund gewesen sein, der Mt und Lk veranlaßt hat, diese Begebenheit nicht zu erzählen.

Aber dieses Urteil über Jesus ging noch von wohlmeinender Seite aus, während seine Feinde direkt böswillige Urteile über ihn verbreiteten. Von Jerusalem waren wohl als Beauftragte des Synedriums Schriftgelehrte der Pharisäerpartei nach Galiläa gereist, um der Tätigkeit Jesu entgegenzuwirken. Der offizielle Bruch der Juden mit Jesus, den Jo 5 erzählt, war damals wohl schon geschehen. Natürlich war es Aufgabe dieser Führer des Volkes, einen plausiblen Erklärungsgrund für Jesu Wundertätigkeit zu finden. Besonders erregten die Heilungen von Besessenheit im Volke Erstaunen. Gerade war wieder ein solcher Fall vorgekommen, den aber nur Mt 22 f und Lk 14 — letzterer innerhalb des Reiseberichtes — erzählen. Jesus hatte einen Kranken, der stumm und blind — letzeres nach Mt — war, dessen Leiden aber als dämonische Wirkungen bekannt waren, geheilt und dadurch derartiges Aufsehen beim Volke erregt, daß, wie Mt allein sagt, sogar die Frage, ob nicht Jesus der Messias sei — das bedeutet ὁ υἱὸς Δαυείδ, weil der Messias aus Davids Geschlecht erwartet wurde — allen Ernstes erörtert wurde. Da schienen energische Gegenmaßregeln geboten. Darum die Gegenbehauptung: „Jesus hat Beelzebul", worunter sie „den Beherrscher der Dämonen", also Satan selbst verstanden (über den Namen vgl. zu Mt 10, 25; § 78); Satan sei es also, der Jesus die große Wunderkraft der Dämonenaustreibungen verleihe. Mt hatte diese Heilung und ihre Beur-

teilung schon früher (9, 32—34) innerhalb seines Wunderberichtes erzählt (die Blindheit blieb dort wie bei Lk unerwähnt), bietet also hier eine „Dublette", um einen Anknüpfungspunkt zu gewinnen [1]).

Lk 16 berichtet schon hier von einer dritten, mehr neutralen Art der Stellungnahme zu Jesus (vgl. Mt 12, 38). Man wollte ein zustimmendes Urteil über Jesus davon abhängig machen, daß er „ein Zeichen vom Himmel her", d. h. ein großes, auffälliges Wunder, das sich deutlich auf göttlichen Ursprung zurückführen läßt, wirkt (vgl. Jo 4, 48).

§ 95. Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus.

Mk 3, 23—30; Mt 12, 25—36; Lk 11, 17—23.

Jesus konnte diese Urteile nicht auf sich beruhen lassen. Der Vorwurf satanischen Wirkens war ihm damals zwar nicht direkt ins Gesicht geschleudert worden, aber als Kenner der Gedanken wußte er davon, wie Mt und Lk bemerken. Deshalb widerlegt er in einer von ihm veranlaßten Zusammenkunft mit seinen Feinden (Mk) diese Verleumdung.

Er zeigt zunächst, daß ja Satan sich selbst austreiben würde, wenn er durch Jesus seine Diener, die Dämonen, bekämpfen ließe. Dann würde Satan selbst sein Reich zerstören, da ja ein Blick ins Leben der Menschen zeigt, daß jedes Reich (Mt erwähnt auch „jede Stadt") oder auch jede Familie (d. h. hier *οἰκία*) zerfällt, wenn die Angehörigen nicht einig sind, sondern sich gegenseitig bekämpfen. Lk 17 erwähnt nur das Gleichnis vom Reich: Im Falle der Uneinigkeit seiner Untertanen zerstören es die Feinde; dabei werden besonders die Städte vernichtet, so daß dort die aneinander gebauten Häuser aufeinanderfallen.

Eine weitere, nur von Mt und Lk mitgeteilte Widerlegung der Behauptung, Jesus treibe mit Hilfe Beelzebuls Dämonen aus, weist auf die Ungerechtigkeit dieses gegnerischen Urteils hin. Da Dämonenaustreibungen Jesu keineswegs eine völlig neue Erscheinung darstellen, sondern auch bei den Juden selbst vorkamen (vgl. Apg 19, 13, wo „Exorzisten der Juden" erwähnt sind), ist es ungerecht, wenn die Juden ihre eigenen Exorzismen auf göttliche Gewalt, die Jesu aber auf satanischen Einfluß zurückführen; ihre eigenen „Söhne", d. h. diejenigen ihrer Anhänger, welche die Exorzismen vollziehen, stellen in ihrer Person das Argument dar, das die Ungerechtigkeit

---

[1]) Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu (Ntl Abhandlungen VI, 4) 111—113.

des pharisäischen Urteils klar herausstellt. Wollten der Pharisäer aber von ihrer verleumderischen Auffassung abgehen, so bliebe ihnen — tertium non datur — nur übrig, den göttlichen Ursprung der Wunderkraft Christi (Lk 20 „mit dem Finger Gottes"), sein Erfülltsein vom Heiligen Geiste (Mt), anzuerkennen, und dann müßten sie weiterhin auch die Richtigkeit der Predigt Jesu vom Gottesreiche anerkennen; sie sollten erkennen, daß dieses Reich bis zu ihnen „vorgedrungen" (*ἔφθασεν*) ist, so daß sie sich ihm anschließen müßten. In jedem Falle ist das Verhalten der Feinde Jesu böswillig.

Jesus ist nicht nur kein Werkzeug in der Hand Satans, sondern im Gegenteil sein Überwinder. Alle drei Syn beweisen das durch Anführung des Gleichnisses vom Starken, der durch einen Stärkeren überwunden und gefesselt wird, damit sein Haus ausgeplündert werden kann. Lk erzählt dieses Gleichnis ausführlicher, wohl in Anlehnung an Is 49, 24 f: Der Starke ist ein Mann, der in voller Rüstung Haus und Hof bewacht, so daß „seine Habe in Sicherheit ist"; nach der Überwindung durch den Stärkeren wird ihm aber seine Rüstung ausgezogen und sein Hab und Gut als Beute verteilt. Die Anwendung des Gleichnisses wird von den Evangelisten nicht mitgeteilt; sie ist aber selbstverständlich. Der Starke ist Satan, der bisherige „Fürst dieser Welt" (Jo 12, 31; 16, 11); der Stärkere ist Christus, der durch seine Dämonenaustreibungen die Satansherrschaft zurückdrängt; dadurch geht Eigentum Satans in Christi Besitz über.

Die Folge ist, daß es nur zwei Herren gibt; dem einen von beiden muß man dienen (Mt 6, 24 <); Neutralität ist ausgeschlossen. Mt und Lk berichten das Jesuswort, das einen solchen Neutralen schon als Gegner erklärt; das Reich Gottes ist eine Einrichtung, an der man nur entweder durch Gewinnung neuer Mitglieder mitarbeiten oder durch Abspenstigmachen der Mitglieder zerstörend wirken kann.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich, wie furchtbar der Vorwurf des Satanismus gegen Jesus ist. Das veranlaßt (*διὰ τοῦτο* Mt 31) Jesus, in feierlicher Weise (*Ἀμήν* Mk 28) auf die Schrecklichkeit dieser Sünde hinzuweisen. Nur bei Lk 12, 10 steht das Logion in anderem Zusammenhang. Diese Gotteslästerung ist nicht zu beurteilen, wie alle andersgearteten Sünden und speziell Lästerungen (gegen Gott oder den Nächsten, wie etwa das Murren Israels in der Wüste). Selbst Aussagen, die nur gegen die damals auf Erden weilende Person Jesu, „gegen den Menschensohn" als solchen sich richteten, sind milder zu beurteilen, wie Mt allein mitteilt.

Jesus berücksichtigt bei all diesen Verschuldungen die Schwäche der menschlichen Natur und den Faktor der Unkenntnis. Es bedeutete ja für die Juden viel, ihr politisches Messiasideal aufzugeben und in dem in Knechtsgestalt auftretenden Jesus den verheißenen Erretter anzuerkennen. Darum weiß Jesus, daß in all diesen Fällen sein erstes Kreuzeswort: „Vater, verzeih' ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun" (Lk 23, 34) Erhörung finden wird. Keine Verzeihung kann dagegen der finden, der „eine Lästerung wider den Hl. Geist" ausgestoßen hat. Eine solche haben sich die Feinde Jesu damals zuschulden kommen lassen, indem sie gerade eine durch Jesus ausgeübte Wirkung des Hl. Geistes, die Dämonenaustreibung, als Werk Satans darstellten. Diese direkte Gotteslästerung stellt eine „ewige Schuld" (Mk) dar, die weder im Leben hier auf Erden, noch im jenseitigen nach der Parusie, bzw. dem Tode (*οὗτος ὁ αἰών* und *ὁ αἰὼν ὁ μέλλων*, zwei auch in der jüdischen Theologie unterschiedene Weltperioden) Nachlassung von seiten Gottes finden kann. Hier stehen die Sünden als solche in Frage, so wie sie in den Augen Gottes erscheinen, also vor seinem Richterstuhle beurteilt werden. Da gilt, daß der Lästerer des Hl. Geistes immer Gegenstand des vollen göttlichen Hasses und Zornes ist, während die übrigen Sünden von Gott als Schwachheits- und Unwissenheitssünden beurteilt werden und deshalb Mitleid bei Gott erregen (vgl. Hebr. 4, 15: „wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mit unsern Schwachheiten Mitleid haben könnte"; 5, 2: der Hohepriester „kann maßvoll gesinnt sein gegen die Unwissenden und Irrenden"). Diese Barmherzigkeit Gottes muß aber gegenüber der erklärten Gottesfeindschaft und vollendeten Bosheit, wie sie in der Lästerung des Hl. Geistes vorliegt, versagen. So gesinnte Menschen kann Gott nicht begnadigen, weil er dann in einer seinem Wesen widersprechenden Weise handeln würde; er kann seinen Feind nicht seinen Freund nennen. Es geht aber nicht an, daraus die laxe Folgerung zu ziehen, daß andere schwere Sünden, wie Mord, Ehebruch, Diebstahl, von Gott ohne weiteres im Diesseits oder Jenseits vergeben werden. Wer diese Sünden mit vollem Bewußtsein begeht, erhebt ebenfalls wider Gott seine Hand, ist also indirekt ebenfalls ein Lästerer des Hl. Geistes. Besonders wird das vom sündigen Christen gelten, der ja einen Tempel des Hl. Geistes darstellt (1 Kor 3, 16). Es erheben sich also große Schwierigkeiten, wenn man die hier erwähnte Lästerung des Hl. Geistes lediglich auf die Verstocktheit und die übrigen speziellen „Sünden wider den Hl. Geist" einschränkt. Denn auch diese Sünden finden ebenso wie jede andere Todsünde von seiten Gottes Vergebung, falls der Mensch sie bereut; zahl-

reiche Bekehrungsgeschichten beweisen das. In solchen Fällen werden die schweren Beleidigungen Gottes vom Sünder zurückgenommen und durch Buße ausgeglichen. Da nehmen also die Verstocktheit und ihre verwandten Sünden keine besondere Stellung ein, und Jesus hat deshalb auch nicht aufgehört, die verstockten Pharisäer zur Umkehr zu ermahnen. Also muß nach der Lehre Jesu jede Sünde im Falle der *μετάνοια* vergeben werden können und das hier ausgesprochene Wort von der Unvergebbarkeit sich auf unbereute und ungebüßte Sünden beziehen, auf die sog. Todsünden, die vom Himmelreiche ausschließen (vgl. Eph 5, 5). Umgekehrt sind unter den vergebbaren Sünden die sog. läßlichen Sünden zu verstehen, bei denen es ja auch zutrifft, daß sie im Jenseits abgebüßt werden können (Lehre vom Fegfeuer). Diese von allen Syn überlieferte Belehrung Jesu über die Lästerung des Hl. Geistes war, wie Mk 30 die Rede Jesu abschließend allein hervorhebt, durch das Vorkommen einer solchen Sünde veranlaßt. Die pharisäische Verleumdung „Jesus habe einen unreinen Geist" erklärt den in Jesus wirkenden Gottesgeist für einen bösen Geist, stellt also eine Beleidigung des Hl. Geistes dar. Den Pharisäern wird also zum Bewußtsein gebracht, daß sie trotz ihres angeblichen Eifers für Gottes Ehre eine direkt gegen Gott gerichtete Sünde begehen, die ihnen Gott nicht verzeihen kann (es sei denn, daß sie Buße üben).

Die Verkehrtheit der Behauptung, Jesus arbeite in Satans Dienst, ergibt auch das von Mt hier wieder eingefügte, in der Bergpredigt (7, 16—20) schon ausgeführte Gleichnis vom guten bzw. faulen Baum, dem genau die guten bzw. schlechten Früchte entsprechen (vgl. § 63); *ποιήσατε κτλ.* = nehmt den Baum als gut an und seine Frucht als gut! Auch die nur in der lukanischen Bergpredigt (6, 45) sich findenden Sätze über den guten bzw. bösen Schatz des Herzens, aus dem der Mensch verausgaben muß nach dem Gesetze: aus der Überfülle des Herzens spricht der Mund (vgl. § 63), hat Mt fast wörtlich ebenso (nur in umgekehrter Folge) hier eingeschaltet. Sie wollen hier den Pharisäern ihre schlechte Gesinnung, die sie an guten, gottwohlgefälligen Reden hindert, zum Ausdruck bringen. Daher auch die einleitende Beschimpfung als „Natterngezücht" (vgl. Mt 3, 7; § 22).

Zum Schluß kehrt bei Mt auch hier der Gerichtsgedanke wieder. Der pharisäischen Anschauung, die mehr die Tatsünden verurteilt, hält Jesus wie in der Bergpredigt 5, 21 f entgegen, welche Bedeutung der Rede der Menschen zukommt. Beim Endgericht werden auch die Worte der Menschen geprüft; die Verantwortlich-

keit erstreckt sich nicht bloß auf die direkt schlechten, sondern auch auf die unnützen (ἀργός = ἄεργος nicht wirksam) Reden, die die Interessen des Gottesreiches nicht fördern, also nach V. 30 auch zu den schlechten Reden gehören. Das freisprechende bzw. verdammende Urteil Gottes gründet sich ja (auch) auf die Reden der Menschen. Die Anwendung auf die schrecklichen Folgen der pharisäischen Lästerungen ergibt sich von selbst.

§ 96. Jesu Ablehnung eines Zeichens.

Mt 12, 38—42; Lk 11, 29—32.

Auch gegen das Verlangen von Schriftgelehrten und Pharisäern nach einem ihn beglaubigenden Wunderzeichen, d. h. einem großen an ihm selbst geschehenden Wunder vom Himmel her, wovon Lk schon Vers 16 berichtet hatte, verhält sich Jesus nicht bloß ablehnend, sondern sieht darin einen Beweis von Verworfenheit. Er gibt diese Erklärung nach Lk direkt vor wiederversammelten Volksscharen ab. In solcher Wundersucht bekundet sich eine Treulosigkeit, wie sie Gott im AB auch oft an Israel beklagte und als „Ehebruch", d. h. als eine Versündigung gegen die geistige Ehe zwischen ihm und seinem auserwählten Volke brandmarkte (Is 57, 3; Ez 23, 27 u. ö.). Wenn die Juden treu auf die Offenbarungen Gottes geachtet hätten, könnten sie Jesus nicht mit solchem Mißtrauen entgegentreten. Darum wird ihr Wunsch nach einem so außerordentlichen Beglaubigungszeichen, wie es z. B. Moses oder Elias erfahren haben, nicht in Erfüllung gehen. Jesus wird seinen Lebensweg weiter wandeln „äußerlich erfunden wie ein Mensch" (Phil 2, 8), aber einmal wird auch an ihm selbst noch ein großes Wunder gewirkt werden. Das unversehrte Hervorgehen des Propheten Jonas aus dem Bauche des Meerungeheuers nach dreitägigem Verweilen in ihm (Jon 2) ist das Vorbild dieses an Christus gewirkten „Jonaszeichens". Der Messias wird den gleichen Zeitraum von „drei Tagen und drei Nächten im Herzen der Erde", d. h. wohl in der Unterwelt (vielleicht auch im Grabe) verweilen und dann diesen Ort wieder verlassen. Christus prophezeit also hier seine Auferstehung von den Toten. Daß aber seine Grabesruhe nur von Karfreitag Nachmittag bis zum Morgen des Ostersonntags, also nicht volle drei Tage und drei Nächte (nur etwa 38 statt 72 Stunden) gedauert hat, ist eine Tatsache, die auch dem Evangelisten Mt, der ja später davon erzählt, genau bekannt war. Wenn er trotzdem hier die Zeitdauer so angibt, so muß er darin keinen Widerspruch gefunden haben. Er hat also wohl „Tag und Nacht" als eine Einheit empfunden und aus dem

Jesuswort einfach entnommen, Jesus werde drei Tage lange Grabesruhe halten. Dabei hat er dann nach antiker Weise Teile der Tage (Ende des Karfreitags und Morgen des Ostersonntags) als volle Tage gezählt. Um der Annahme, Jesus habe seine Auferstehung vorausgewußt, zu entgehen, erklärt die rationalistische Kritik die Formulierung bei Mt für spätere Legendenbildung und erblickt in dem kürzeren lukanischen Wortlaut das echte Jesuswort. Lk führt allerdings den Vergleich zwischen Jonas und Christus nicht näher aus und erklärt nur beide Personen für ein Zeichen, ersteren als ein vergangenes für die Niniviten, letzteren als ein zukünftiges für die Juden. Aber auch nach Lk kann das Jonaszeichen nur auf die Auferstehung gedeutet werden. Bloß in der Bußpredigt des Jonas bzw. Christi das Zeichen zu erblicken, geht nicht an, weil eine Predigt kein σημεῖον ist, wie es verlangt wurde. Auch müßte die Predigt Jesu als gegenwärtiges und nicht erst als zukünftiges Zeichen dargestellt sein. Diese Ablehnung eines Zeichens kehrt bei Mt nochmal 16, 1. 2 und 4 wieder, wo Mk 8, 11 ff Parallele ist.

Die in der Wunderforderung liegende schlechte Gesinnung veranlaßt Jesus zu einer Gerichtsdrohung, die das Motiv der Weherufe über galiäische Städte (Mt 11, 20—24 <) wiederholt. Bei der allgemeinen Totenerweckung am Ende der Zeiten werden mit den ungläubig gebliebenen Juden auch Heiden vor dem Richterstuhl Gottes erscheinen. Als Beispiel sind in völlig parallel gestalteter Konstruktion die Niniviten und die Königin des Südens, d. h. die Königin von Saba (Südarabien, was für die damalige bekannte Welt ein Grenzland war), dargestellt, wobei Lk die Reihenfolge umkehrt. Diese Heiden haben das Verdienst gemeinsam, daß sie auf das Wort eines treuen Dieners Gottes gehört haben, die Bewohner Ninives auf die Bußpredigt des Propheten Jonas, die sie zur Bekehrung bewog (Jon 3, 5—10), die Königin von Saba auf die Belehrungen des weisen Königs Salomon (1 Kg 10, 6—9), den sie eigens zu diesem Zwecke aufgesucht hatte. Diese gläubige Annahme göttlicher Offenbarungen durch Heiden wird tief beschämend und damit „verurteilend“ auf die Juden wirken, die sich sagen müssen, daß sie gegen göttliche Offenbarungen sich verschlossen haben. Ihre Schuld wird um so furchtbarer sein, als zu ihnen als Werkzeug Gottes nicht bloß ein Prophet, wie Jonas, oder ein weiser König, wie Salomon, sondern ein beide überragendes Wesen gekommen war. Christus nimmt damit eine über die höchsten menschlichen Würden, das jüdische Propheten- und Königtum, noch hinausragende Stellung für sich in Anspruch, deutet also die Göttlichkeit seiner Person an.

§ 97. Die Vergleichung mit erneuter Besessenheit.

Mt 12, 43—45, Lk 11, 24—26.

Um die Furchtbarkeit der Verstocktheit recht grell ins Licht treten zu lassen, fügt Mt als wirkungsvollen Schluß der Verteidigungsrede Jesu einen Vergleich mit einer andern Art von satanischer Herrschaft an. Lk reihte das Logion schon früher ein und verband es mit der Ablehnung des Vorwurfes des Satanismus, näherhin mit dem Satze: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich". Tatsächlich zeigt auch das Gleichnis, was geschieht, wenn man zwar von satanischer Herrschaft frei ist, aber doch nicht Christus als Hausherrn anerkennt und aufnimmt. Es wird der Fall angenommen, daß ein Exorzismus vollzogen worden ist. Dadurch ist das Seelenleben des betreffenden Menschen von der dämonischen Gewalt erlöst worden und es wäre nun selbstverständlich, daß die guten Mächte, Gott mit seinen durch Christus vermittelten Gnadenwirkungen, dort Platz ergriffen hätten. Das geistige Haus „steht aber leer", ja es ist sogar für den Einzug eines neuen Herrn hergerichtet, so wie ein irdisches Haus gescheuert und geschmückt wird, wenn sein Herr bewillkommt werden soll. Aber der Einzug Gottes bzw. Christi ist nicht erfolgt, offenbar weil man in ihm nicht den Hausherrn gläubig anerkannt hatte. Das ist dem ausgefahrenen Dämon der Anlaß, neuerdings von dem Seelenleben dieses Menschen Besitz zu ergreifen. Er hatte inzwischen ruhelos außerhalb von Menschen in wüsten, unbewohnten Gegenden, wo er kein Unheil stiften konnte, sich aufgehalten und benutzt deshalb mit Freuden die Gelegenheit zur Rückkehr. Aber er kommt jetzt nicht allein, sondern holt sich noch andere Dämonen – die Siebenzahl ist wohl wieder allgemein zu fassen; vgl. zu Lk 8, 2 –, die ihn an Bosheit übertreffen. Diese ziehen mit ihm in den betreffenden Menschen ein, und so entsteht ein viel höherer Grad von Besessenheit als vorher. Bei Mt ist direkt die Gleichung vollzogen: so wird es auch den bösen Juden ergehen. Sie haben also als Menschen zu gelten, die von der Satansherrschaft befreit worden sind. Dabei ist wohl an die Erlösungstat Christi zu denken, die der gesamten Menschheit diese Rettung vermittelte. Aber die ungläubigen Juden wollen von dieser Befreiung keinen Gebrauch machen; sie weisen Christum als neuen Herrn zurück. Darum müssen sie wieder unter Satansherrschaft kommen, und zwar jetzt unter eine viel schlimmere. Ihre Schuld und Sündenlast wird sich dadurch schrecklich steigern, so daß der Vergleich mit dem höchsten Grad satanischer Gewalt, mit schrecklicher Besessenheit, sehr nahe lag.

über den von Christus geteilten Glauben an den Aufenthalt von Dämonen auf Erden (vgl. auch Eph 6, 12) und ihre Wirksamkeit durch Besessenheit vgl. § 37 und unten § 116.

§ 98. Jesu wahre Verwandte.

Mk 3, 31—35; Mt 12, 46—50; Lk 8, 19—21.

Der Verteidigung Jesu gegen das ungläubige Verhalten der Juden fügen Mk und Mt die Mitteilung an, daß Jesu Mutter, Brüder und Schwestern (nach Mk 32; es handelt sich um Verwandte, vgl. § 28) herbeikamen, um Jesus aufzusuchen. Lk berichtet darüber in anderem, völlig losem Zusammenhang. Mt denkt wohl an den Zeitpunkt, da Jesus vor zahlreich versammeltem Volke die im vorausgehenden geschilderte Auseinandersetzung mit den Juden hatte. Wenn die Angekommenen „draußen stehen bleiben" müssen, so ist wohl anzunehmen, daß sich Jesus in einem großen Hause befand (wohl im Hause von Kapharnaum Mk 2, 2), in das zahlreiches Volk eingetreten war, um sich um ihn herumzulagern und seine Worte mit anzuhören. Maria und den Brüdern war es so nicht möglich, zu Jesus zu gelangen, wohl aber konnten sie Jesus ihre Ankunft durch einen Boten melden lassen. Mt 47, wo diese Meldung genau erzählt wird, ist wahrscheinlich späterer, den syn Parallelen nachgebildeter Einschub, der das folgende *τῷ λέγοντι αὐτῷ* besser vorbereiten sollte. Mt hat ja sonst die Tendenz, solche Nebenumstände wegzulassen. Die Auslassung des Verses in ℵ B sy[s] sy[c], einigen Italahss wird also wohl dem Originaltext entsprechen, obwohl sie als Homöoteleuton (V. 46 und 47 enden mit *λαλῆσαι*) erklärt werden könnte. Die Absicht der Mutter und Verwandten Jesu war wohl die von Mk 3, 21 angedeutete (vgl. oben § 94), wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß dieser frühere Mk-Bericht, der allerdings zur gegenwärtigen Situation paßt – nach 3, 20 trat ja Jesus in ein Haus –, hier fortgeführt wird. Daß auch Maria den Wunsch geteilt haben kann, ihren Sohn wenigstens zeitweise bei sich zu haben, um ihn der aufreibenden Missionstätigkeit zu entziehen, ist keine ihrer unwürdige Vorstellung. Selbstverständlich hat sie nicht an eine geistige Erkrankung Jesu geglaubt. Jesus aber lehnt die Rücksicht auf verwandtschaftliche Beziehungen völlig ab. Wo es gilt, den Willen des Vaters durch sein Wirken als Prediger und Wundertäter auszuführen, kennt er seine Mutter und Verwandten als solche nicht und erklärt vielmehr jedes wahre Gotteskind, das auch nach dem Willen des himmlischen Vaters handelt, für eine

ihm so nah verwandte Person, daß es als Mutter, Bruder oder Schwester gelten kann. Da solche geistige Verwandte in der unmittelbaren Umgebung Jesu saßen, blickte er sie bei dieser Erklärung an (Mk) und wies mit der Hand auf diese Jünger, d. h. Anhänger (Mt).

8. Teil. Gleichnisreden Jesu.

§ 99. Der Begriff der Parabel.

Literatur: Außer L. Fonck, A. Jülicher (s. II 3): Chr. A. Bugge, Die Hauptparabeln Jesu, Gießen 1903. — M. Meinertz, Die Gleichnisse Jesu, (BZfr VIII, 3/4) Münster i. W. 1916. — H. Weinel, Die Gleichnisse Jesu, 4. Aufl. (Aus Natur- und Geisteswelt), Leipzig 1918.

Nach den geschilderten Mitteilungen aus der galiälischen Missionstätigkeit, die Lk aber teilweise erst dem folgenden „Reisebericht" einverleibt hatte, gehen alle drei Syn dazu über, eine Eigenart der Predigt Jesu zu schildern: seine Vorliebe für Gleichnisreden, Parabeln. Mt 13 berichtet sieben, Mk 4 vier, Lk 8 zwei Parabeln.

Unter einer Parabel ist die nähere Ausführung eines Vergleiches zu verstehen. Eine religiöse Wahrheit wird dadurch veranschaulicht, daß ihr Tatsachen aus der Natur oder dem Leben der Menschen gegenübergestellt werden, die eine Ähnlichkeit (tertium comparationis) mit den religösen Verhältnissen aufweisen. Es genügt, wenn auch nur ein solcher Vergleichungspunkt zugrunde liegt; doch können auch noch manche Einzelzüge eines Gleichnisses Ähnlichkeiten aufweisen und sind dann ebenfalls der Ausdeutung oder Anwendung (*ἐπίλυσις*) auf das religiöse Leben fähig. Bei den Syn bezeichnet das Wort *παραβολή* (von *παραβάλλειν* danebenstellen, vergleichen) auch kurze Gleichnisworte wie „Arzt, heile dich selbst" Lk 4, 23, wird aber gewöhnlich von längeren Gleichnisreden gebraucht (z. B. Mt 13, 18; Mt 13, 36). In der LXX ist *παραβολή* Wiedergabe von מָשָׁל, das aber nicht bloß Gleichnis, sondern auch Sinnspruch, Sprichwort, geheimnisvolle Rede bedeutet.

Formell ist die Parabel, die auch in der antiken Literatur Verwendung fand, zu unterscheiden von der Allegorie. Diese ist eine ausgeführte Metapher und verlangt wie diese zu ihrem Verständnis eine Vertauschung des bildlichen Ausdrucks mit dem, was er bezeichnen soll. Im Jesuswort Mt 7, 3 < muß für die Metaphern „Splitter im Auge des Bruders" und „Balken im eigenen Auge" eingesetzt werden „kleine Fehler beim Nächsten" und „schwere Sünden der eigenen Person", damit sich ein Sinn ergibt. Bei der

Parabel dagegen stellt die Bildhälfte einen selbständigen und in sich verständlichen Gedankenkreis dar, und erst durch die Anbringung eines Gleichheitszeichens („Das Himmelreich ist gleich . . ." u. ähnl.) oder aus dem Zusammenhang wird klar, daß eines oder mehrere Vergleichungsmomente zu suchen sind. Die Allegorie vermengt dann die beiden getrennten Gedankenkreise der Parabel (Bild und Anwendung) in einen einzigen, wobei sie bald den der religiösen Wirklichkeit entsprechenden, bald den bildlichen Ausdruck gebraucht. Es kommt aber auch in den Parabelreden des NT vor, daß die religiöse Wahrheit in die bildliche Redeweise eindringt. So z. B. bei Mt 3, 12 <, wonach die auf der Tenne ausgesonderte Spreu in „unauslöschlichem" Feuer verbrannt werden wird, was nur auf die unter der Spreu gemeinten verworfenen Menschen paßt; statt „unauslöschlichem Feuer" ist Höllenfeuer einzusetzen. Ein derartiges Vorkommen allegorischer Züge in den Gleichnisreden stört zwar etwas deren Einheitlichkeit, aber raubt ihnen doch nicht den Charakter als Parabeln; sie werden dadurch noch nicht Allegorien. Auch die angebliche „Allegorie vom Weinstock und den Reben" (Jo 15, 1—8) ist im Grunde eine Parabel. Die Sätze: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (V. 5) oder „Mein Vater ist der Gärtner" (V. 1) stellen eine vorweggenommene Epilysis dar, die die zu vergleichenden Punkte gleich namhaft macht. Sie sind literarisch ebenso zu beurteilen wie die Gleichnisse: „Ihr seid das Salz der Erde", „Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5, 13 f). Eine reine Allegorie findet sich in den Evv nicht, während die Apk unendlich reich an solchen ist. Die Allegorie stellt auch gegenüber der Parabel eine fortgeschrittenere Kunstform der Rede dar. Aber deswegen geht es doch nicht an, Parabeln mit allegorischen Zügen oder einer Mehrzahl von Vergleichungsmomenten als spätere Dichtungen oder Überarbeitungen zu erklären und nur die ganz einfachen und schlichten Parabeln als echte Jesusworte anzuerkennen. Bei der außerordentlichen Vorliebe der Orientalen für Bilderreden waren auch die galiläischen Zuhörer Jesu an sich sehr wohl für kunstvolle Ausarbeitung und Durchführung solcher Gleichnisse empfänglich.

Über den Zweck der Parabeln vgl. § 101.

§ 100. Das Gleichnis vom Säemann.

Mk 4, 1—9; Mt 13, 1—9; Lk 8, 4—8.

Der Besuch der Verwandten Jesu konnte sein Missionswerk nicht unterbrechen. Dabei wiederholte sich das Umdrängtwerden durch zuhörende Volksscharen (Mk 3, 20). Einmal – es war

außerhalb seines Hauses (Mt; den Eintritt hatte nur Mk 3, 20 erwähnt), wieder (vgl. Mk 1, 16; 2, 13; 3, 7) am Ufer des Sees Genesareth, nach Mt am gleichen Tage, an dem ihn seine Mutter und Verwandten besucht hatten – mußte er sich dadurch helfen, daß er in ein schon länger bereitstehendes (Mk 3, 9) Schifflein einstieg, sich etwas vom Land wegrudern ließ und von dieser „schwimmenden Kanzel" aus in sitzender Stellung zu den am Ufer herumgelagerten Volksscharen sprach. Einen anderen dieser offenbar häufiger vorkommenden Fälle einer „Seepredigt" hatte Lk schon 5, 1 ff im Zusammenhang mit dem wunderbaren Fischfang und der Berufung der ersten Apostel erzählt (vgl. § 36) und wohl deshalb hier übergangen. Dagegen berichtet er wie die beiden andern Syn die Tatsache, daß Jesus damals zu den „aus allen Städten" herbeigeeilten Zuhörern seine Lehren in Gleichnissen vortrug. Das war zwar keine neue, erst damals von Jesus eingeführte Lehrweise — die Bergpredigt enthielt ebenfalls Gleichnisse –, wohl aber muß damals diese bildliche Redeform von Jesus noch viel mehr in den Vordergrund gestellt worden sein.

Als erstes Beispiel einer solchen Gleichnisrede wird von allen Syn das Gleichnis vom Säemann angeführt. Jesus schildert, wie bei der Arbeit des Aussäens keineswegs alle Körner aufgehen und zu fruchttragenden Ähren (von Weizen oder Gerste) werden. Er zeigt drei Möglichkeiten, die das Fruchttragen hindern. Samenkörner, die auf einen neben dem Acker sich hinziehenden oder ihn durchschneidenden Weg fallen, bleiben, da der Boden dort nicht gepflügt und bearbeitet ist, auf der Oberfläche liegen. Darum zertreten sie die vorübergehenden Menschen (Lk) und die Vögel nehmen sie wahr und holen sie sich als Futter. Es gibt aber auch innerhalb der Felder namentlich im steinigen Palästina Stellen, wo das Samenkorn zwar in die Erde eindringen, aber doch nicht tief Wurzel fassen kann, weil die Erdschicht sehr dünn ist und darunter hartes Felsgestein gelagert ist. Samenkörner, die dorthin gelangen, gehen zwar rasch auf, weil sie sich nicht nach der Tiefe zu entwickeln können, aber halten dem im Orient sehr starken Sonnenbrand nicht stand, da die dünne Erdschicht, in der sie wurzeln, nicht die nötige Feuchtigkeit (Lk) liefert. Ein dritter Feind für die Fruchtbarkeit ist das Unkraut, besonders die Dornengewächse. Samenkorn, das unter solche Schädlinge gerät, kann sich auch nicht entwickeln, da das rasch wuchernde Unkraut ihm Luft und Licht nimmt, so daß es bald nach dem Aufsprossen erstickt wird. Frucht bringen können nur Samenkörner, die auf gutes Erdreich fallen. Sie gehen auf und wachsen heran (bei Mk ist wohl mit ℵ B

ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενα zu lesen). Die Fruchtbarkeit kann dabei so groß werden, daß aus einem Samenkorn 30 oder 60, ja sogar 100 andere entstehen. Das stellt freilich Ausnahmefälle dar, wie auch Gn 26, 12 Isaaks hundertfältige Ernte im Philisterland als besonderer Gottessegen erwähnt wird. Aber Jesu will ja mit diesem Bericht auf eine geistige Ernte hinweisen, wo in der Tat so reiche Frucht gewonnen werden kann. Darum auch seine Mahnung (vgl. zu Mt 11, 15; § 84), das physisch gehörte Gleichnis nun auch geistig zu hören und seinen Sinn zu erfassen. Das löst eine Erörterung über die Absichten, die Jesus bei seinen Gleichnisreden hat, aus.

§ 101. Der Zweck der Parabelreden.

Mk 4, 10—12; Mt 13, 10—15; Lk 8, 9 f.

Obwohl von den „vielen Parabeln" (Mk 4, 2 >) hier erst eine einzige angeführt wurde, bringen alle Syn sofort Jesu Belehrung über den Parabelzweck. Sie geschah aber nicht mehr innerhalb der Seepredigt, sondern als Jesus mit seinen Jüngern, d. h. nach Mk mit den 12 Aposteln und einem weiteren Kreis von Begleitern, allein (*κατὰ μόνας* sc. *χώρας*) zusammen war, und war durch eine direkte Frage der Jünger veranlaßt. Die etwas allgemeine Formulierung bei Mk (sie fragten nach den Parabeln), lautet bei Mt bestimmt: „Warum sprichst du zu ihnen in Gleichnissen?", während Lk die Jünger nach dem Sinn der Säemannsparabel fragen läßt. Mk erscheint also hier als neutrale Quelle für Mt und Lk (vgl. § 73 Abs. 1). Die Antwort Jesu unterscheidet seine Anhänger von „denen, die draußen stehen", d. h. den Ungläubigen. Erstere besitzen infolge der göttlichen Gnade die geheimnisvollen Schätze, die das von Christus gegründete Gottesreich in sich schließt (Mk), sie sind imstande, diese Geheimnisse zu verstehen (Mt, Lk); ihnen kann also das Himmelsbrot unverhüllt gegeben werden, womit sie reichen Menschen gleichen, die infolge ihres Reichtums noch weitere Reichtümer und großen Überfluß an Gütern sich erwerben können. Letztere hingegen haben für das Himmlische nicht das nötige Verständnis bekommen; sie sind armen Menschen zu vergleichen, die ihr bißchen Hab und Gut auch noch verlieren. Damit ist auf die Juden angespielt, die als auserwähltes Volk gewisse Vorzüge besitzen (vgl. Röm 9, 4 f), aber auch diese Auszeichnungen infolge ihres Unglaubens einbüßen. Nur Mt bietet diesen Vergleich in diesem Zusammenhang, Mt und Lk reihen ihn an späterer Stelle den Parabelerörterungen ein. Den besten Zusammenhang hat er in der Parabel von den Talenten, wo ihn

Mt und Lk wiederholen. Mt 13, 12 wird also als „Dublette“ zu Mt 25, 29 <, wo die historische Stelle zu suchen ist, anzusehen sein[1]. Als Zweck (*ἵνα* Mk, Lk) der Parabelreden für die Draußenstehenden nennt Jesus die Tatsache: die Ungläubigen sollen zwar die Heilstatsachen sehr wohl sehen und hören (*βλέποντες* und *ἀκούοντες* sind Hebraismen und verstärken wie der hebräische Infinitivus absolutus das Verbum, zu dem sie gehören), d. h. die Person Jesu und sein Wirken vor sich sehen und seine Parabeln hören, aber trotzdem nicht zu einem wirklichen Verständnis der Offenbarungen Jesu gelangen; ja es soll durch die Wahl der Gleichnisreden die Bekehrung dieser Ungläubigen und die Verzeihung ihrer Sünden von seiten Gottes verhindert werden. Mt hat diese anscheinend schroffe Zweckbestimmung etwas abgeschwächt, indem er sie als Begründung (*διὰ τοῦτο — ὅτι*) darstellt und damit auf *ἐκείνοις οὐ δέδοται* zurückweist. Das ist aber mehr ein formaler Unterschied; denn auch bei ihm erscheint die Parabelrede „deshalb“ gewählt, „weil“ damit eine den Ungläubigen nicht verständliche Redeform angenommen wird. Ob einer sagt: „Ich verkleide mich, damit man mich nicht erkennt“, oder „weil man mich (dann) nicht erkennt“, bedeutet keinen sachlichen Unterschied. Der Zweckgedanke liegt also wohl auch bei Mt vor. Er erläutert ihn ja auch noch, indem er in dieser Verhüllung religiöser Wahrheiten durch Gleichnisse die Erfüllung eines alttestamentlichen Vorbilds, der Sendung des Propheten Jesajas (Is 6, 9 f.) erblickt. Auch dieser Gottesmann war nach seiner Prophetenweihe zum Volke Israel gesandt worden und sollte ihm als Ratschluß verkünden, daß es zwar hören und sehen, aber nicht verstehen werde. Nach dem hebräischen Text (6,10) erhält Jesajas direkt den Verstockungsbefehl: „Verfette das Herz dieses Volkes und mache es schwerhörig und bestreiche seine Augen, damit es mit seinen Augen nicht sehe und mit seinen Ohren nicht höre und sein Herz nicht verständig werde und es sich nicht bekehre und Heilung finde.“ Auch an diesem Text wurde eine gewisse Abschwächung vorgenommen. Die LXX und demgemäß das NT – die Stelle kommt auch Jo 12, 40 und Apg 28, 26 f vor – wählt eine Textform, nach der nicht der Prophet Jesajas selbst verstockend wirken, sondern nur die Verständnislosigkeit gegenüber seiner Predigt als Strafe androhen soll: „denn das Herz dieses Volkes ist verstockt geworden und sie wurden schwerhörig und verschlossen ihre Augen, damit sie mit ihren Augen nicht sehen usw.“. Und gewiß ist auch bei Mk, der ja die Hauptgedanken der Weissagung wiedergibt, ohne sie zu

[1] Vgl. Th. Soiron, Die Logia Jesu 121.

zitieren, der Gesichtspunkt der Strafe zur Erklärung beizuziehen. Weil das ungläubige Judentum trotz des Vielen, was es von Jesus gesehen und gehört hatte, ungläubig geblieben war, will ihm Jesus von nun an nicht mehr weiter die Gottesgnade aufdrängen, sondern zieht sich in gewissem Maße von ihm zurück. Darum trägt er die Geheimnisse des Gottesreiches dem ungläubigen Judenvolke nur in Gleichnisse eingehüllt vor. Dieses war dadurch gehindert, den vollen Sinn und die eigentliche Tragweite der Lehre Jesu zu erfassen und mußte in völlige Verstockung geraten. Prinzipiell betrachtet ist dieser Verhüllungs- oder Verstockungszweck ähnlich zu beurteilen wie die Sätze Ex 9, 12: „Der Herr verhärtete das Herz Pharaos, daß er nicht auf sie (Moses und Aaron) hörte" und berührt im letzten Grunde das Geheimnis der göttlichen Prädestination und Reprobation. Es geht also wohl nicht an, das *ἵνα* bei Mk und Lk als eine sehr starke Abkürzung aus *ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἠσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος* oder ähnlich aufzufassen, da damit die prinzipielle Schwierigkeit durchaus nicht beseitigt ist, sondern in der Frage wiederkehrt: warum Jesus bzw. Gott solche Verstockungsweissagungen durch seine Gleichnisse erfüllt. Die moderne negative Kritik möchte den Verstockungszweck als Erfindung der urchristlichen Tradition, die aber schon bei Mk vorliegt, darstellen. Jesus selbst habe mit seinen Gleichnissen nur die Absicht verfolgt, die religiösen Wahrheiten zu veranschaulichen. Indes kannte Jesus sehr wohl das Gebot der Zurückhaltung mit dem Heiligen (Mt 7, 6). Der neuerdings[1]) vorgeschlagene komplizierte Ausweg, wonach die Parabeln auch den Ungläubigen ein Mittel zur Veranschaulichung sein sollten, aber gerade dadurch, daß sie als Licht empfunden wurden, die innere Bosheit und Verstocktheit steigerten, wird der einfachen Aussage der Evv (*ἵνα μὴ συνιῶσιν*) nicht gerecht. Vgl. auch § 109.

§ 102. Selige Augenzeugen.

Mt 13, 16 f; Lk 10, 23 f.

Die Anklage derer, die nicht sehen und nicht hören, war für den Evangelisten Mt der Anlaß, als wirkungsvolles Gegenbild eine Seligpreisung derer, die sehen und hören, einzufügen. Gemeint ist der gläubige Verkehr mit der Person Jesu. In hebraisierender Weise werden (ähnlich wie Lk 11, 27) Glieder des Körpers statt der Person selig gepriesen. Das Glück dieser Jünger Jesu ist um

---

[1]) Julius Kögel, Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XIX 6), Gütersloh 1915.

so größer, als es selbst den Gottesfreunden des Alten Bundes, seinen Offenbarungsverkündern und seinen gerechten Männern (vgl. Mt 10, 41) trotz ihrer Sehnsucht nach der messianischen Zeit (vgl. Lk 2, 30) versagt geblieben ist. Lk fügt diese Seligpreisung sehr passend der Lobpreisung Gottes wegen erreichter Missionserfolge nach der Rückkehr der 70 Jünger an (vgl. § 86) und hebt deshalb auch hervor, daß sie Jesus in einem alleinigen Zusammensein mit seinen Jüngern zu ihnen gesprochen hat (wie auch das vorausgehende Wort Lk 10, 22). Bei Lk liegt also eine bessere Einordnung des Logions vor.

§ 103. Deutung des Gleichnisses vom Säemann.

Mk 4, 13–20; Mt 13, 18–23; Lk 8, 11–15.

Nach ihrer Erörterung des Parabelzweckes berichten die Syn Jesu ἐπίλυσις der Säemannsparabel. Sie wurde noch im engeren Kreis der Jünger Jesu gegeben und sogar nach Mk durch einen Vorwurf Jesu an seine Jünger eingeleitet. Er beklagt ihre Verständnislosigkeit gegenüber dieser Parabel, was ein schlimmes Zeichen für ihr Parabelverständnis überhaupt bedeutet. Offenbar hatte Jesu durch die Besprechung mit seinen Jüngern diese Mängel festgestellt. Da er aber guten Willen sah, erklärte er selbst seine Parabel. Er geht dabei vom wichtigsten Vergleichungspunkt aus und stellt die Gleichung: Samenkorn = Wort Gottes fest. Dann deutet er das Samenkorn in den vier verschiedenen Verhältnissen: Das Samenkorn auf dem Wege bedeutet die Ungläubigen, die Jesu Lehre nur äußerlich hören, aber nicht ins Herz eindringen lassen, weil sie ihnen durch satanische Verführungen als unglaubwürdig dargestellt wird; sie verscherzen dadurch ihr Heil (Lk; vgl. Lk 7, 50). Das Samenkorn auf dem Felsgrund bedeutet die Kleingläubigen, die zwar zunächst mit Begeisterung gläubig werden, deren Glaube aber nicht tief ins Herz eindringt. Infolgedessen ist die religiöse Gesinnung dieser Menschen jeweils von der Zeitlage abhängig und hält „in der Zeit der Versuchung" (Lk), wenn die Anhänger Jesu verfolgt werden, nicht stand; sie nehmen dann Ärgernis (Mk Mt) und es kommt zum Abfall. Das Samenkorn unter den Dornen bedeutet die sündigen Weltmenschen. Trotz ihres christlichen Bekenntnisses werfen sie sich den Lockungen der Welt in die Arme: die Sorgen um das Leibliche, das Streben nach dem vermeintlichen Glück (darum ἀπάτη) des Reichtums und die Befriedigung aller sonstigen irdischen Gelüste (Mk Lk) lassen die religiösen Regungen gar nicht aufkommen, so daß auch hier wie in den beiden vorigen Fällen keine guten Werke, die vor Gott Bedeutung

hätten, entstehen (ἄκαρπος γίνεται). Nur im vierten Fall, wo das Samenkorn auf gutes Erdreich fällt, sind wirklich echte Christen geschildert. Ihr rechtschaffenes Herz (Lk) stellt den guten Grund dar. Ein solcher Christ hält den Glauben an das Gotteswort mit vollem Verständnis (Mt) und unerschütterlicher Ausdauer (Lk) fest und wirkt deshalb für sich und andere so segensreich, daß seine Erfolge mit der 30=, 60= und 100fachen (es ist bei Mk wohl wieder dreimal ἓν statt ἐν zu lesen) Frucht verglichen werden. Zugleich ist angedeutet, daß sie bei den einzelnen Menschen verschieden sind.

Jesus stellt damit seinen Aposteln die Missionserfahrungen, die er und sie im Kampf mit dem Unglauben, Kleinglauben und der Leidenschaftlichkeit der Menschen machen werden, vor Augen; trotz vieler Mißerfolge werden sie auch reiche Erfolge haben. Er ermahnt sie aber auch selbst und durch sie alle Christen zu möglichst tiefer Erfassung seiner Lehre und völliger Abkehr vom Weltsinn. Die Einzeldeutungen verraten sich durch nichts als spätere Eintragungen der Evangelisten in die Lehre Jesu. Wenn auch bei der Deutung die einzelnen Vergleichungsmomente nicht ganz scharf und logisch herausgearbeitet erscheinen – nicht die Samenkörner, sondern der Weg, der Felsgrund, der mit Dornen bewachsene Acker und der gute Acker müßten eigentlich als die Ungläubigen, Kleingläubigen, Leidenschaftlichen und Guten gedeutet sein – und wenn auch in die Deutung wieder mehrere Termini des Gleichnisses eingedrungen sind und dort nun Metaphern darstellen (Wurzel, ersticken, fruchttragen), so ist trotzdem der Sinn durchaus klar und verständlich. Der populäre schlichte Bericht der Evangelien darf nicht nach dem feinsten Maßstab logischer Durchführung gemessen werden. Aber gerade das spricht für seine Ursprünglichkeit.

§ 104. Die Jünger sollen in der Öffentlichkeit wirken.

Mk 4, 21–25; Lk 8, 16–18.

Die für die Jünger bestimmte Mahnung zum Fruchtbringen veranlaßt wohl Mk und den ihm folgenden Lk, das von Mt 5, 15 der Bergpredigt einverleibte Gleichnis von der Lampe, die vernünftigerweise nicht unter den Scheffel oder unters Bett, sondern auf den Leuchter gestellt wird (vgl. § 42), hier einzufügen. Als „Dublette" bietet es Lk nochmal 11, 33. Hier soll das Gleichnis, ebenso wie in der Bergpredigt, den Jüngern ein Ansporn sein, das Evangelium in der Welt offen zu predigen. Die Lehre Jesu stellt ja keine Geheimlehre dar, wie der folgende Vers bei Mk und Lk, den Mt 10, 26 innerhalb der Aussendungsrede brachte (vgl. § 79), beweisen soll. Auch dieser Vers wird von Lk (12, 2) wiederholt.

Wie die Parabel vom Säemann wird bei Mk auch dieses Gleichnis durch die Ermahnung, es wirklich zu hören, d. h. seine Bedeutung zu verstehen abgeschlossen (vgl. Mk 4, 9 +).

Das Wort *ἀκουέτω* bildete für Mk wohl die Brücke, um eine andere Mahnung Jesu hier anzuschließen, die eine genaue Beobachtung des von Jesus gehörten Wortes von den Jüngern — diese sind wenigstens in erster Linie noch immer angeredet — verlangt (nach Lk seine Art und Weise). Eine solche Aufmerksamkeit gegenüber dem Worte Gottes wird ihren großen Lohn finden, da das Maß von Arbeit und Mühe, das von den Jüngern im Dienste Gottes aufgeboten wird, auch den Maßstab für die Vergeltung von seiten Gottes bildet; ja die Belohnung ist sogar eine überreiche (*καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*). Dieser nur bei Mk stehende Hinweis auf den Lohn, der bei Mt 7, 2 und Lk 6, 38 wohl an seiner richtigen Stelle in der Bergpredigt steht und dort das Verhalten gegenüber dem Nächsten regeln soll (vgl. § 58), wird begründet durch den von Mt schon früher (13, 12) den Parabelerörterungen eingefügten, aber wohl aus dem Gleichnis von den Talenten (Mt 25, 29 <) stammenden (s. oben § 101) Erfahrungssatz, daß der Besitzende, also der Jünger Jesu, immer mehr erhält, während der Arme, d. i. der Ungläubige, seine kleine Habe (an geistigem Besitz) verliert.

§ 105. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat.

Mk 4, 26—29.

26 Dem Säemannsgleichnis fügt Mk ein nur von ihm überliefertes zweites Gleichnis, das auch von der Aussaat des Landmanns handelt, an, ohne Ort und Zeit dieser Belehrung Jesu näher
27 f angzugeben (vielleicht noch in der Seepredigt?). Nach vollzogener Aussaat überläßt der Landmann die Samenkörner sich selbst. Die in ihnen liegenden Kräfte, sowie die äußeren Bedingungen (Sonnenschein und Regen, vgl. Jak 5, 7) müssen das Heranwachsen und Reifwerden des Kornes vom Halm bis zur vollen Ähre (zu *εἶτεν πλήρης σῖτος* ist wohl ein neues Verbum zu ergänzen: dann entsteht volles Korn in der Ähre) bewirken. Er selbst kann nichts mehr dazutun, ja er kennt die einzelnen Faktoren des Wachstums gar nicht, sondern verbringt inzwischen seine Zeit im Leben des Alltags, das für die Nacht den Schlaf und für den Morgen das
29 Aufwachen zum Tagewerk mit sich bringt. Erst wenn die Frucht reif ist (*παραδοῖ* wohl: wenn sie es gestattet), setzt wieder die Tätigkeit des Landmanns an der Saat ein. Jetzt gilt es Ernte

zu halten, und deshalb schneidet er das Korn ab (ἀποστέλλει τὸ δρέπανον Hebraismus: er legt die Sichel an; vgl. Apk 14, 15 und 18 nach Joel 4, 13).

Christus will unter diesem Bilde seine eigene Tätigkeit gegenüber der Menschheit darstellen. Auch er zieht sich nach der geistigen Aussaat des Wortes Gottes zurück und überläßt die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden den in dasselbe gelegten Kräften. Erst am Ende der Zeiten kehrt er zur geistigen Ernte zurück. Der Hinweis auf die Parusie paßt sehr wohl zum Gleichnis und kann nicht als spätere Eintragung des Mk erwiesen werden.

§ 106. Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen.

Mt 13, 24—30.

Der Deutung der Säemannsparabel schließt auch Mt ein 24 zweites zum Volke, das nach V. 36 wieder Zuhörer ist, gesprochenes Gleichnis aus dem Leben eines Säemanns an, das ebenfalls die Verhältnisse im „Himmelreich," d. h. in der auf Erden gegründeten (darum Aorist ὡμοιώθη) Kirche Christi veranschaulichen soll. Der Feind dieses Landmanns säte einmal nachts, als alles schlief, 25 Taumellolch oder Tollkorn (lolium temulentum nach Fonck) auf denselben Acker, auf den einige Zeit vorher guter Weizensame gesät worden war. Das konnte erst bemerkt werden, als die 26 Weizenhalme die Ähren ansetzten; vorher waren sie von der Lolchpflanze nicht zu unterscheiden. Die Sklaven des Landmanns, denen 27 f er auf ihre Frage erklärt hatte, daß nur die Feindseligkeit eines Menschen die Schuld an dem Vorhandensein des Unkrautes trage, hätten die Lolchhalme gern ausgejätet. Aber ihr Herr verbot es 29 ihnen ausdrücklich, da sie damit noch größeren Schaden anrichten würden. Der Lolch müßte mit der Wurzel herausgerissen werden; da aber seine Wurzelfasern sich auch in die der Weizenhalme verschlungen haben, wäre es nicht zu vermeiden, daß auch die letzteren mitherausgerissen würden. Der Herr will vielmehr, daß seine Knechte, 30 nachdem das Unglück einmal geschehen ist, ruhig bis zur Ernte warten und Weizen und Unkraut zusammen auswachsen und reifen lassen. Unmittelbar nach dem Abmähen des Ackers sollen aber dann die Erntearbeiter eine Sortierung vornehmen, damit die giftigen Lolchkörner nicht unter den Weizen geraten. Das Unkraut soll in Bündel gebunden werden, um dann als Brennmaterial zu dienen, der Weizen dagegen in die Scheune des Grundbesitzers eingeführt werden.

Da die Deutung dieses Gleichnisses von Jesus erst im engeren Kreise seiner Jünger gegeben wurde, erzählt sie Mt später und teilt vorher noch zwei andere vor dem Volke gesprochene Gleichnisse mit.

§ 107. Das Gleichnis vom Senfkorn.

Mk 4, 30–32; Mt 13, 31 f; Lk 13, 18 f.

Mt und Mk fügen noch ein drittes Saatgleichnis an, das auch Lk an späterer Stelle in sehr losem inneren Zusammenhang mit dem Vorausgehenden (der Heilung einer verkrümmten Frau an einem Sabbat) bringt. Bei Mk und Lk ist es durch eine die Aufmerksamkeit weckende Doppelfrage nach der Art, womit man (am besten) das Himmelreich bildlich darstellen (*ἐν τίνι παραβολῇ θῶμεν*) könne, feierlich eingeleitet. Jesus wählt als Bild (*ὡς* bei Mk ist pleonastisch) das Senfkorn, den Samen des Senfkrautes (nach Fonck der brassica nigra). Er stellt nach Mt und Mk das kleinste „unter den Samenkörnern der Erde" (Mk) dar, was aber nur von den in Palästina damals allgemein bekannten und verwendeten Samenkörnern richtig ist (der Mohnsame z. B. ist noch kleiner). Trotz der Winzigkeit des Senfkörnleins entwickelt sich aus ihm, wenn er im Garten (Lk) kultiviert wird, eine so große Staude, daß sie einem Baume gleichkommt (Mt Lk); im Schatten ihrer Zweige nisten dann sogar Vögel (vgl. Ez 17, 23; 31, 6; Dn 4, 9 u. a.).

Jesus will durch dieses Gleichnis zeigen, daß trotz seiner kleinen und bescheidenen Anfänge das Werk Christi sich durchsetzen und gewaltig entwickeln wird. Die Kirche Christi wird vielen Menschen die wahre Heimat sein.

§ 108. Das Gleichnis vom Sauerteig.

Mt 13, 33; Lk 13, 20 f.

Mt und Lk hängen an das Senfkorngleichnis ein weiteres, inhaltlich damit sehr verwandtes Gleichnis an. Der gärende Sauerteig, der zum Brotbacken Verwendung findet, stellt zwar eine relativ sehr kleine Menge dar, hat aber eine solche säuernde Kraft, daß die ganze große Mehlmenge, der er beigemischt wird, davon durchdrungen wird. Als Beispiel wählt Jesus den Fall, daß eine Hausfrau 3 Sat (hebr. סְאָה, aram. סָאתָא; = 1 Epha = an 40 l) Mehl (*ἄλευρον* meist Weizenmehl) in dieser Weise durchsäuert, eine Menge, die auch Sara nach Gn 18, 6 zum Backen verwendet hat (vgl. Ri 6, 19; 1 Sm 1, 24).

Wie das Senfkorngleichnis zeigt auch dieses, wie Kleines große Wirkungen hat. Es eignet sich noch deswegen besonders zur Ver-

anschaulichung der Wirkungen des Gottesreiches, weil auch deren Innerlichkeit (ἐνέκρυψεν Mt) und das Erfaßtwerden aller Teile des Ganzen schön zum Ausdruck kommt. Die ganze Gesinnung des Menschen als Einzelwesen, wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft muß von den Prinzipien des christlichen Glaubens durchdrungen sein.

§ 109. Jesus als Gleichnisredner.

Mk 4, 33 f; Mt 13, 34 f.

Mk gibt den vier von ihm erzählten Parabeln (Säemann, Leuchter, selbstwachsende Saat und Senfkorn) einen passenden Abschluß, indem er andeutet, daß diese nur Beispiele für viele andere ähnlich geartete Gleichnisse sind, in denen Jesus „das Wort" Gottes zur Darstellung brachte. Ja, es sei Eigenart der Lehre Jesu gewesen, immer Gleichnisse zu wählen (oder wenigstens beizufügen). Gerade in der Wahl dieser Bilderreden habe sich Jesus dem geistigen Fassungsvermögen der zuhörenden Volksscharen angepaßt. Es liegt darin kein wirklicher Widerspruch gegen den V. 11 f und im nächsten Vers behaupteten Verhüllungszweck der Parabeln. Denn letzterer galt ja nur den wirklich „draußen Stehenden", d. h. den Ungläubigen. Solange aber die Gesinnung des einzelnen noch dem „glimmenden Dochte" (Mt 12, 20) glich, wollte auch Jesus durch seine Gleichnisse belehrend und erbauend wirken. Gerade solche Belehrungen konnten dann eine Scheidung der Geister bewirken. Denen, die sich durch solche Belehrungen zu Jesu führen ließen, also seinen Anhängern teilte er dann bei alleinigem Zusammensein mit ihnen die Epilysis, die Anwendung des Gleichnisses auf die religiösen Verhältnisse mit.

Auch Mt bringt diesen Abschluß teilweise, obwohl er im folgenden noch weitere Parabeln anschließt. Die Tatsache, daß Jesus in dieser ausgedehnten Weise die Parabelrede bevorzugt, findet Mt in der „Propheten"-Stelle (Ἡσαΐου ℵ* Θ Minuskeln ist wohl ein alter, von Porphyrius dem Mt selbst zugeschriebener Fehler; vgl. Hieron.) Ps 78, 2 geweissagt. Asaph eröffnet dort einen Rückblick auf die religiöse Führung Israels mit den Worten: „Ich will mit einem Maschal (LXX ἐν παραβολαῖς) meinen Mund öffnen, will Rätsel verkünden aus der Vorzeit (LXX φθέγξομαι προβλήματα ἀπ' ἀρχῆς)." Mt betrachtet also den „Propheten" (2 Chr 29, 30) Asaph, der die geheimnisvollen Ratschlüsse Gottes preist, als Vorbild des in Gleichnissen redenden Messias (ἀπὸ καταβολῆς sc. κόσμου, was auch einige Hss beifügen = seit Grundlegung der Welt, ist freie Wiedergabe).

§ 110. Deutung des Gleichnisses vom Unkraut.

Mt 13, 36–43.

36 Für die allgemeine Bemerkung des Mk, Jesus habe im engeren Kreise der Anhänger seine Parabeln ausgelegt, gibt Mt sofort ein zweites Beispiel (das erste war die von allen Syn überlieferte Deutung des Säemannsgleichnisses), die Auslegung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen (s. § 106). Ort dieser Belehrung war das Haus Jesu in Kapharnaum, Veranlassung eine direkte Bitte 37 der Jünger Jesu um Deutung (*φράσον* oder *διασάφησον*). Die Auslegung nennt zunächst sieben Vergleichungspunkte: 1. Säemann = 38 Jesus (als Menschensohn, Messias), 2. Acker = Welt (Universalismus), 3. guter Same (genauer wäre: das aus dem guten Samen Erwachsene) = Angehörige (*υἱοί*) des messianischen Reiches, 4. Un- 39 kraut = Angehörige Satans, 5. der Feind = Satan, 6. Ernte = Weltende, 7. Erntearbeiter = Engel. An der Hand dieser Schlüssel ergibt sich dann von selbst – deshalb ist es bei Mt nicht ausgeführt –, daß die Parabel die Duldung der Bösen als Mitglieder der Kirche Jesu lehren wollte. Gott hindert Satan 40 nicht, seine Diener mitten im Heiligtum zu haben. Um so nachdrücklicher schildert der Evangelist aber dann als weiteres tertium 41 comparationis die einstige Strafe für diesen Frevel. Was innerhalb des Gottesreiches auf Erden als Ärgernis empfunden wird, das Vorhandensein von Übeltätern, wird bei der Vollendung dieses Reiches am Ende der Zeiten durch die Boten Gottes, die Engel, 42 mit Gewalt beseitigt werden. Die Ärgernisgeber werden in das Höllenfeuer verstoßen werden und dort furchtbare Qual leiden (vgl. 43 Mt 8, 12). Umgekehrt werden die Guten im Sonnenglanze ewiger Glorie beim Vater im Himmel leben. Die Wichtigkeit der richtigen Erfassung des Gleichnisses wird wieder (vgl. V. 9) durch den Befehl: „Wer Ohren hat, der höre“ erhärtet.

Diese Deutungen ergeben sich ungekünstelt aus dem Gleichnis selbst und dürfen deshalb nicht als ein Erzeugnis der Spekulation späterer Christen angesehen werden.

§ 111. Das Gleichnis vom Schatz.

Mt 13, 44.

Wohl nicht bloß zu seinen Jüngern, sondern vor weiteren Kreisen sprach Jesus noch andere Gleichnisse, die Mt in seiner systematisierenden Art [1]) hier anhängt, da sie ebenfalls direkt „das

[1]) Th. Soiron, Die Logia Jesu 42 f.

Himmelreich" zum Gegenstand haben. Es wird der Fall angenommen, ein Mann habe in einem ihm nicht gehörigen Acker einen dort vergrabenen sehr kostbaren Schatz gefunden. Um sich zum Eigentümer dieses Schatzes zu machen, muß er nach damaligem römischen und jüdischen Recht Eigentümer des Ackers werden. Darum verkauft er seinen ganzen eigenen Besitz und kauft sich mit dem Erlös den Acker und damit den Schatz, den er inzwischen wieder dort verborgen hatte, damit ihn niemand anderer entdecke.

Das Gleichnis soll den hohen Wert der Zugehörigkeit zur Kirche Christi erläutern. Man muß alles darangeben, um sich in den Besitz dieses Gutes zu setzen. Unter Umständen kann es tatsächlich nötig sein, auf alles Irdische zu verzichten (Martyrien), um sich die ewige Seligkeit zu verdienen. Aber die Parabel braucht nicht als Forderung völliger Armut gedeutet zu werden. Jedenfalls ergibt sich aber aus ihr, das zu opfern, was Hindernis für den Eintritt ins Reich Gottes ist (vgl. Mt 5, 29 f). Daß die Handlungsweise des Schatzfinders moralisch zu verurteilen ist, da er dem Besitzer des Ackers das Vorhandensein des Schatzes verheimlicht, bleibt bei der Ausdeutung außer Betracht, weil hierin kein Vergleichungspunkt liegt.

§ 112. Das Gleichnis von der Perle.

Mt 13, 45 f.

Sachlich und formell stimmt mit der Parabel vom Schatz ein weiteres von Mt hier angeschlossenes, möglicherweise auch von Jesus selbst damit verbundenes Gleichnis überein: Ein Perlenhändler hat auf der Suche nach kostbaren Perlen ein besonders schönes Exemplar gefunden. Um den außerordentlich hohen Kaufpreis zahlen zu können, muß auch er heimreisen und sein ganzes Hab und Gut verkaufen. Er wagt aber das Risiko in der Erwartung, durch Weiterverkauf einen entsprechend hohen Gewinn zu erzielen.

Auch die Erwerbung der Mitgliedschaft am Reiche Gottes verlangt den Einsatz aller Kräfte (vgl. den vorigen §). Im Unterschied vom Schatzfinder entdeckt der Perlenhändler seine Kostbarkeit nicht zufällig, sondern infolge seines Suchens. Hierin den Lohn für das Suchen nach der religiösen Wahrheit angedeutet zu finden, geht wohl schon über die nächstliegende Ausdeutung hinaus.

§ 113. Das Gleichnis vom Fischnetz.

Mt 13, 47–50.

Mit der gleichen Einführungsformel wie bei der vorausgehenden Parabel fügt Mt als siebentes Gleichnis eine Tatsache 47 f

aus dem Fischerleben an, wie sie am See Genesareth sich oft abspielte. Wenn das große Schleppnetz, das von mehreren Schiffen aus in die Tiefe gelassen und dann zu dem Ufer hin gezogen wurde, Verwendung fand, war es unausbleiblich, daß neben guten Fischen auch ungenießbare und wertlose gefangen wurden (zu *ἐκ παντὸς γένους* ergänze *ἰχθύων*). Das zeigte sich aber erst, wenn man das lange Netz am Ufer ans Land zog. Da mußte sofort die Sortierung vorgenommen werden. Nur gute Fische werden in die bereitstehenden Behälter getan, die schlechten warf man weg.

4 Die Anwendung ist inhaltlich und teilweise auch wörtlich (V. 50 = 42) dieselbe, wie in der Unkrautparabel. Sie soll die Verwerfung der schlechten Menschen beim Endgericht, wie sie durch die Engel vollzogen wird, lehren.

§ 114. Vergleichung mit dem Hausvater.

Mt 13, 51 f.

51 Bei Mt gibt Jesus der seit V. 37 ununterbrochenen Rede an die Jünger (tatsächlich lag aber wohl Systematisierung vor) einen Abschluß durch die Frage an die Jünger, ob sie all diese Parabeln verstanden hätten. Die Frage kann auch bei späterer Gelegenheit, als er wieder einmal mit den Jüngern allein war und entsprechend Mk 4, 34 Parabelerklärungen geben wollte, gestellt worden sein. Eine Bejahung von seiten der Jünger enthebt ihn aber der Notwendigkeit, sie vorzutragen.

52 Der Umstand, daß sie bereits zu einem tieferen Verständnis fortgeschritten (im Gegensatz zu Mk 4, 13) sind, begründet (*διὰ τοῦτο*) einen für sie ehrenvollen Vergleich. Sie stellen selbst schon bildlich gesprochen einen Hausvater dar, der Vorräte und Geräte an seine Angehörigen verteilt (*ἐκβάλλει* herausnimmt). Die Jünger sind also nicht mehr Anfänger, sondern schon Unterrichtete, neutestamentliche Schriftgelehrte, die in den Geheimnissen des Gottesreiches (bis zu einem gewissen Grade) Bescheid wissen (Mt 13, 11 <) und deshalb auch selbst lehren können. Dabei werden sie — das ist ein zweiter untergeordneter Vergleichungspunkt — wie der Hausvater in der Lage sein, alte und neue Gegenstände auszuteilen, d. h. die großen Offenbarungen des Alten Bundes zu verbinden mit dem Neuen, das Jesus als deren Erfüllung gebracht hat, also die jüdischen Schriftgelehrten, die nur am Alten hängen, wesentlich übertreffen.

9. Teil. Weitere Wunder Jesu.

§ 115. Die Stillung des Seesturms.

Mk 4, 35–41; Lk 8, 22–25; Mt 8, 23–27.

Den Parabelreden Jesu, in deren Mitteilung sich alle Syn zusammengefunden hatten, läßt Lk (18, 19–21) die von den andern Syn vorangestellte Antwort Jesu auf den Besuch der Mutter und Brüder Jesu folgen (vgl. § 98), schließt sich aber dann sehr eng an die Mk-Reihenfolge an. Dort folgen zunächst Wunder, die auf und am See Genesareth geschehen sind. Mt hatte sie schon an früherer Stelle seiner Sammlung von Wunderberichten (V. 8 u. 9) eingefügt. Der erste dieser Abschnitte zeigt Jesus als Herrn über das Wüten der Elemente.

Nach Mk, der bei diesem Bericht besonders ausführlich beschreibt, ist das Ereignis zeitlich eng mit den Parabelreden, also mit der Seepredigt (4, 1), verbunden: es war der Abend desselben Tages. Jesus wollte sich den Volksscharen entziehen und mit seinen Jüngern das weniger belebte Ostufer des Sees Genesareth aufsuchen. Er scheint im Schiffe, von dem aus er predigte, geblieben zu sein. Nach der Entfernung der Volksscharen wurde er von den Jüngern, die zu ihm eingestiegen waren (möglich auch, daß Jesus in deren Schiff umstieg), in den offenen See hinaus gefahren (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ in dem Zustande, in dem Jesus die Seepredigt beendet hatte). Mt und Lk, welche diese enge Verbindung mit der Seepredigt nicht haben, müssen erwähnen, daß Jesus ein Schiff bestieg. Mk weiß noch zu berichten, daß auch Menschen in anderen Schiffen mitfuhren.

Während der Fahrt wurden alle durch einen der bei den starken Temperaturschwankungen am See Genesareth nicht selten starken Stürme überrascht. Die Wogen gingen dabei so hoch, daß sie in das Schiff Jesu hineinschlugen, wodurch die Lage sehr gefährdet wurde. Die Jünger gerieten infolgedessen in Aufregung und Angst, Jesus hingegen, der von den Anstrengungen der Seepredigt sehr ermüdet war, schlief im Hinterteile des Schiffes, indem er sein Haupt auf einem dort befindlichen Kissen ruhen ließ. Er wurde aber von den Jüngern geweckt und auf die verzweifelte Lage vorwurfsvoll hingewiesen. Sie erhoffen, wie die Bitte bei Mt es direkt sagt, von Jesus noch Rettung. Tatsächlich greift Jesus auch wunderbar ein und stellt durch ein einfaches Gebot an Wind und Wellen (Mk) sofort eine große Windstille her. Er tut das aber nicht, ohne (bei Mt vorher, bei Mk und Lk nachher) den

Jüngern ihre Feigheit und ihren Kleinglauben zum Vorwurf zu machen. Die Wirkung des großartigen Wunders äußerte sich einerseits in Furcht vor der hier sich bekundenden übermenschlichen Gewalt, anderseits in der Frage, wie hoch die Persönlichkeit Jesu zu stellen sei. Da er sich hier als Gebieter über die Elemente offenbarte, erschienen die bisherigen Einschätzungen von seiten des Volkes (gewaltiger Lehrer, großer Krankenheiler und Dämonenbesieger, hervorragender Prophet) zu gering.

Diesen Eindruck wollten auch die Syn bei ihren Lesern hervorrufen. Deswegen berichteten sie alle drei von dem großen Naturwunder, das nur da als legendarische Aufbauschung einer bald wieder vorübergegangenen Sturmesgefahr oder als völlig erfunden (Joh. Weiß erklärt es als Wanderlegende, da auch jüdische Gebetserhörungen in Sturmesnot überliefert sind) erklärt wird, wo Wunder als unmöglich gelten.

§ 116. Die Dämonenaustreibung bei Gergesa.

Mk 5, 1—20; Mt 8, 28—34; Lk 8, 26—39.

Literatur: J. Smit, De daemoniacis (Scripta Pontificii Instituti Biblici) Rom 1913, 334—427.

Der eben geschilderte Sturm und die sich anschließende große Windstille hatten eine rasche Überfahrt zum Ostufer des Sees gehindert. Jesus und die Jünger werden also die dem Abend der Abfahrt von Kapharnaum folgende Nacht im Schiffe verbracht haben und erst am folgenden Tage in der Gegend von Gergesa gelandet sein. Die Textüberlieferung schwankt zwischen den Städtenamen Gadara, Gerasa und Gergesa und ist derart, daß man nach der Autorität der Texteszeugen bei Mt Gadara, bei Mk Gerasa und bei Lk Gergesa oder Gerasa bevorzogen würde. Da indes wohl ein und dieselbe Stadt gemeint sein muß (sicher bei Mk und Lk), wird wahrscheinlich, wie schon Origenes (Jo-Kommentar VI 41) urteilte, „die alte Stadt Gergesa" am See Genesareth, bei der noch zu dessen Zeit der Abhang gezeigt wurde, über den die Schweine hinabstürzten, als die richtige Örtlichkeit anzusehen sein. Die Lesart taucht schon in sy^s auf. Wenn auch heute von ihr keine Reste mehr erhalten sind, so wird an ihrem einstigen Vorhandensein nicht gezweifelt werden können [1]). Sie ist wohl südlich der heutigen Ortschaft Kurse oder Gurze (einer Turmruine), die an der Mündung des Wadi es-samak liegt, in einiger Entfernung vom Seeufer zu suchen sein (nach Lagrange und

[1]) G. Dalman, Orte und Wege Jesu, S. 177.

Smit an der Stelle der Ruinen von Qalat el-hösn am Wadi Fik oder Ngeb). Jedenfalls ist die Lesart Gerasa unrichtig, da diese berühmte arabische Stadt zwei Tagreisen weit entfernt lag. Eher könnte das nur 12 km vom Südufer des Sees entfernte, aber durch das tiefe Jarmuktal getrennte Gadara in Frage kommen, falls das der Stadt gehörige Gebiet bis zum See gereicht haben sollte. Dort findet sich auch heute noch ein Steilufer, das den erwähnten Abhang gebildet haben könnte. Aber auch diese Stadt liegt so ferne, daß ihr Gebiet schwerlich hier gemeint sein kann. Nach der Landung traf dort Jesus einen von Dämonen besessenen Menschen an. Nach Mt waren es zwei. Der zweite scheint aber nur eine untergeordnete Rolle gespielt zu haben, so daß die Petruserzählung, deren Niederschlag bei Mk und Lk vorliegt, nur von einem sprach. Dieser wird aber von diesen beiden Evangelisten (Mk 2—5; Lk 27 und 29) um so ausführlicher geschildert. Er stammte „aus der Stadt" (Lk) Gergesa, hatte sich aber die Nekropole, die in Felsen und Höhlen eingebauten Gräber, als Behausung gewählt. Man hatte zwar oft den Versuch gemacht, ihn durch gewaltsames Fesseln zu Hause festzuhalten. Aber immer war es ihm infolge seiner abnormen Kraft gelungen, die Fesseln zu zerreißen und wieder in die Einsamkeit zu entfliehen. Das Leben, das er dort in den Bergen führte, war von häufigen Tobsuchtsanfällen ausgefüllt, wobei er andauernd schrie und sich mit Steinen zerfleischte. Dabei trug dieser Unbändige, wie Lk hervorhebt, schon lange keine Kleidung mehr. Er und sein Gefährte fielen nach Mt auch Wanderer an, die durch diese Gegenden kamen, so daß diese schlimmen (χαλεποί) Menschen eine öffentliche Gefahr bedeuteten. Wie schon die unbändige Kraft andeutet, handelt es sich um ein oftmaliges Erfaßtwerden von dämonischen Einwirkungen (Lk 29). Diese übernatürliche Verursachung zeigte sich deutlich im Verhalten gegenüber Jesus. Sofort hatte der Besessene erkannt, daß er „dem Sohne Gottes, des Höchsten" (ὕψιστος = עֶלְיוֹן), also einem Gott sehr nahestehenden Wesen, gegenüberstehe, und äußerte dies, wie auch schon früher die Besessenen (vgl. Mk 1, 24 <; 3, 11) in einem Bekenntnis, das er angstvoll herausschrie; dabei erklärte er, daß zwischen Jesus, dem Heiligen, und ihm, dem aus dem Besessenen redenden „unreinen Geist", keine Gemeinschaft bestehe, und bat Jesus, er möge ihn nicht quälen; nach Mt bezeichnete er Jesu Hieherkommen als ein verfrühtes Quälen; die Dämonen hielten die Zeit, da sie ihr Unwesen treiben dürfen, für noch nicht abgelaufen. Diese Bitte um Schonung war dadurch veranlaßt, daß Jesus wohl sofort bei der Begegnung den Befehl an den Dämon, aus dem Besessenen aus-

zufahren, gegeben hatte (ἔλεγεν Mk, παρήγγελεν Lk ersetzen wohl Plusquamperfekte). Ein Verlassen des besessenen Menschen, der ein williges Werkzeug ihrer Bosheit war, wird von den Dämonen als Qual empfunden, um so mehr, als ihnen dann das Verlassen des gegenwärtigen Schauplatzes ihrer Tätigkeit überhaupt (der Dämon Asmodäus wird nach Tob 8, 3 ins oberste Ägypten verbannt), ja sogar eine Rückkehr an den Ort ihrer Qual, in die Hölle droht. Darum wollen sie diese Verstoßung durch Bitten noch fernhalten, nachdem sie auf Jesu Befragen sich öffentlich zu erkennen gegeben hatten. Durch Nennung ihres Namens Legion (eine römische, damals über 6000 Mann große Heeresabteilung) deuten sie an, daß die Besessenheitserscheinungen an dem unglücklichen Menschen durch außerordentlich viele gegenwärtige Dämonen bewirkt worden waren (eine Mehrzahl von Dämonen auch bei Mt 12, 45 <; Lk 8, 2).

Da die Dämonen dem Ausweisungsbefehl Jesu gehorchen mußten, suchten sie nach einem neuen Objekt ihrer verheerenden Tätigkeit. Menschen kamen hier nicht mehr in Frage, so wählten sie das Tierreich, mußten sich aber auch hierfür von Jesus die Erlaubnis erbitten. Sie wählten eine in einiger Entfernung an einem Bergabhang weidende große Schweineherde – nach Mk waren es 2000 Stück. Entsprechend der göttlichen Zulassung physischer Übel (vgl. Job 1, 12) gestattete auch Jesus diese dämonische Heimsuchung (Mt). Die Dämonen fuhren also aus dem Besessenen aus und in die zahlreichen Schweine hinein. Wie es ihnen möglich war, Menschen tobsüchtig zu machen, so konnten sie auch Tiere in große Aufregung und Wildheit versetzen. Die von den Dämonen in ihrer Zerstörungswut wohl beabsichtigte Folge – sonst hätten sie die Kraft gehabt, es zu hindern – war daher die, daß die ganze Herde den Bergabhang, auf dem sie weidete, herabstürmte und sich in den See stürzte, wo sie den Ertrinkungstod fand.

Das bedeutete für die Eigentümer der Herde, die in Gergesa und auf den umliegenden Landgütern lebten, eine nicht unbedeutende Schädigung. Da den Juden die Zucht von Schweinen, die als levitisch unreine Tiere galten, verboten war, waren die Besitzer wie wohl fast alle Bewohner dieser östlichen Gegenden Heiden. Auf die von den Schweinehirten überbrachte Kunde läuft alles an der Unglücksstätte zusammen. Dabei stellt sich das Wunder der Dämonenaustreibung heraus. Aus dem unbändigen, nackt umherlaufenden Manne war ein ruhiger, gesitteter, in Kleidern zu den Füßen Jesu (Lk) sitzender Mensch geworden. Berichte von Augenzeugen erklärten den Herbeigeeilten den Vorgang und das Vorkommnis mit den Schweinen (Mk).

Der Eindruck auf die dortigen Bewohner war vorwiegend Furcht vor der unheimlichen Größe der Gewalt Jesu. Da er sich ihnen nicht als leiblicher Wohltäter erwiesen hatte, wie so oft im nahen Galiläa, befürchten sie wohl weitere Schädigungen und stellen deshalb an Jesus die Bitte, er möge ihr Land wieder verlassen. Jesus nimmt die Zurückweisung seiner Person an und kehrt sofort wieder nach Galiläa zurück. Beim Besteigen des Schiffes wollte der von der Besessenheit Geheilte auch mitgenommen werden, um seine Dankbarkeit durch engen Anschluß an Jesus bekunden zu können. Aber Jesus gestattete es ihm nicht. Ein geborener Heide in seiner nächsten Umgebung hätte in Galiläa wohl Anstoß erregt. Wohl aber will Jesus aus dem dauernd Geheilten einen Missionär für den wahren Gottesglauben im heidnischen Zehnstädteland (vorwiegend östlich des Jordans) machen. Und diese Aufgabe erfüllt dieser auch, indem er seine Heilung durch Jesus überall in jener Gegend weitererzählt. Außer einem gewissen Staunen (Mk) werden aber keine weiteren Folgen berichtet.

Den Syn war es bei diesem Bericht wieder darum zu tun, Jesus als Überwinder satanischer Herrschaft zu zeigen. Selbst so hochgradige Besessenheitsfälle, wie der bei Gergesa, werden von Jesus völlig geheilt. Das Gespräch Jesu mit den Dämonen und die nachfolgende Vernichtung der Schweineherde soll die Tatsächlichkeit dämonischer Zustände und die verheerende Macht der Dämonen erkennen lassen. Es geht daher nicht an, in dem Besessenen nur einen hochgradig Geisteskranken, der von Wahnvorstellungen erfüllt und von Tobsuchtsanfällen heimgesucht war, zu erblicken [1]. Dann wäre sein Verhalten Jesus gegenüber und seine rasche und dauernde Heilung unerklärbar. Um die Vernichtung der Schweineherde begreiflich zu machen, mußte dann ein von allen Syn übergangenes Zwischenereignis eingeschoben und etwa angenommen werden, daß der Kranke in einem letzten Anfall von Wildheit die Schweine scheu gemacht und ins Meer getrieben hätte, wobei das Schweigen der hier so ausführlich erzählenden Evangelisten Mk und Lk unerklärbar bliebe. Jesus selbst wird von den so Erklärenden meist so dargestellt, als teile er den Aberglauben, der hier Dämonismus statt Krankheit erblickt. Die Frage nach dem Namen sei durch den Glauben veranlaßt, daß man durch Kenntnis des Namens von Geistern diese bannen könne. Alle solche Annahmen werden dem Bericht der Evv nicht gerecht und zeihen ihn mit Unrecht

---

[1]) So zuletzt noch A. Titius, Über Heilung von Dämonischen im Neuen Testament (in Theol. Festschrift für G. N. Bonwetsch, Leipzig 1918, bes. S. 44 f.)

falscher Auffassungen und Übertreibungen. Noch mehr entfernt sich die Annahme, die ihn völlig als eine Dichtung erklärt, die verfaßt sei, um zu zeigen, wie Jesus „die dummen Teufel" in der selbstgewählten Falle fängt. Sonach kann nur das Zugeständnis, daß hier wirklich böse Geister ihr Unwesen getrieben und auch die Tierwelt in den Bereich ihrer Wirksamkeit einbezogen haben, dem völlig glaubwürdigen syn Bericht entnommen werden. (Vgl. über die Besessenheit § 37 u. 97.) Die Existenz und das Wirken böser Geister auf Erden entspricht auch der Lehre Pauli (Eph 6, 12), der seinerseits die außerordentlichen, aber nicht auf Trug und Täuschung beruhenden Erscheinungen des Götzendienstes (Orakel- und Zauberwesen) auf dämonische Einflüsse zurückführt (vgl. 1 Kor 10, 20)[1]).

§ 117. Die Tochter des Jairus und die blutflüssige Frau.

Mk 5, 21–43; Mt 9, 18–26; Lk 8, 40–56.

Jesus kehrte nach der Dämonenaustreibung in Gergesa wieder nach dem Westufer, näherhin Kapharnaum (nach „seiner Stadt" Mt 9, 1) zurück. Dort fand er die Lage noch so vor, wie er sie am Tage vorher verlassen hatte. Die Volksscharen waren noch da und hatten sogar nach Lk auf seine Rückkehr gewartet. Jesus wählte demgemäß wieder das Seeufer zu seiner Tätigkeit. In dieses wieder aufgenommene Missionswirken – es muß nicht gleich nach der Rückkehr vom Ostufer angesetzt werden – fällt wieder ein großes Wunder. Nach Mt ist es zeitlich mit der Belehrung Jesu über die Fastenfrage (s. § 73) verknüpft (*ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς*) und diese kann durch die Teilnahme Jesu an Levis Gastmahl (§ 72) verursacht worden sein. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Mt hier historische Zusammenhänge überliefert. Mk hatte ja 2, 23 den Faden nach Erwähnung der Fastenfrage nicht nach chronologischem, sondern nach systematischen Gesichtspunkten angeknüpft (vgl. oben § 88).

Jairus (von יָאִיר er wird leuchten), der Leiter oder wenigstens ein angesehenes Mitglied einer Synagogengemeinde in Kapharnaum, kam zu Jesus, als er lehrte, und bat ihn kniefällig, durch Wunderkraft sein am Sterben liegendes einziges, zwölfjähriges (Mk 42, Lk 42) Töchterlein vom Tode zu retten; von einer einfachen Handauflegung durch Jesus (Mk Mt) erhoffte er schon Ge-

---

[1]) Ps 96, 5 sagt nach der LXX: Die Heidengötter sind alle Dämonen. Über den Dämonenglauben in der außerchristlichen Welt vgl. den Artikel Daimon von Fr. Andres bei Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Enzyklopädie der klass. Altertumswissenschaft. Suppl. III 267–322.

sundung des Kindes. Jesus war bereit, der aus festem Vertrauen entsprungenen Bitte des Jairus zu entsprechen. Während er sich, immer noch umdrängt von der Volksmenge, zu dessen Hause begab, ereignete sich eine unter besonderen Umständen vor sich gehende Krankenheilung.

Die Heilung Suchende war eine schon seit 12 Jahren an Blutfluß, einer levitisch unrein machenden Krankheit, leidende Frau; spätere legendarische Mitteilungen (wie Acta Pilati) nennen ihren Namen *Βερνίκη* (= Veronika), nach Eusebius (h. e. VII, 18) stammte sie aus Paneas (Caesarea Philippi), vor ihrem Hause war in einem Standbild dargestellt worden, wie sie kniend von Jesus Heilung empfing. Auf die Kunde von Jesu Wundertätigkeit war sie ebenfalls herbeigeeilt, um Heilung von dieser schweren, sie immer mehr schwächenden Krankheit zu finden. Mit auffallender Breite schildert Mk, wie alle ärztliche Hilfe nicht bloß vergeblich war, sondern ihr sogar viele Leiden und auch den Vermögensverlust verursacht hatte. Der Arzt Lk kürzt etwas, hebt aber auch die Unheilbarkeit der Krankheit hervor, um das Wunder als solches in volles Licht zu stellen. Die Frau machte es aber nicht wie Jairus und trat öffentlich an Jesus heran. Die Natur ihrer Krankheit wird sie veranlaßt haben, den Weg der Heimlichkeit zu wählen. Sie drängte sich durch die Volksmenge hindurch von hinten an Jesus heran, um den Saum (Mt und Lk die Quaste, die man an den 4 Ecken des Mantels trug, צִיצִית Nm 15, 38 f) seines Mantels zu berühren. Hierin sprach sich der auch Mk 3, 10 < vorausgesetzte Glaube aus, daß schon eine bloße Berührung Genesung gewähren könne. Tatsächlich trat auch sofort bei der Berührung ein „Versiegen der Blutquelle" (Mk), ein „Stillstehen des Flusses" (Lk) ein, das die Frau deutlich verspürte. Aber der Wunsch, daß alles geheim bleibe, wurde ihr nicht erfüllt. Denn Jesus hatte die Heilung nicht unbewußt bewirkt, sondern „bei sich sofort die aus ihm ausgegangene Kraft erkannt". Die wunderbare Wirkung ist also als eine von Gott selbst verursachte Kraftauslösung in Jesus dargestellt, deren Tatsächlichkeit dem Bewußtsein Jesu – gemeint ist hier das rein menschliche (scientia acquisita; vgl. zu Lk 2, 52) – im Moment des Wunders gegenwärtig gemacht ist. Jesus will auch offenbaren, an wem sich Gottes Kraft betätigt hat. Darum stellt er die Frage, wer ihn berührt habe. Die in der nächsten Umgebung befindlichen Menschen stellen ihrerseits die Berührung in Abrede (Lk) und seine Jünger halten Jesus Frage überhaupt für nicht beantwortbar. Jesus befand sich ja mitten in einem großen Menschengedränge; da war es unaus-

bleiblich, daß bald der, bald jener in körperliche Berührung mit ihm kam. Aber Jesus läßt sich von seiner Absicht nicht abbringen, sondern nötigt die Frau zu einem Bekenntnis, indem er, wie Mk allein berichtet, die Frau ansah, als er einen prüfenden Blick auf seine ganze Umgebung richtete. Nun tritt sie zitternd vor Angst vor und berichtet das Geschehene. Sie fürchtet wohl eine Verurteilung der Heimlichkeit ihres Vorgehens. Aber Jesus sieht nur auf das Gute, nennt ausdrücklich ihren Glauben als die Ursache der wunderbaren Heilung und entläßt sie dann mit einem Segenswunsch. Der Evangelist Mt, der auch hier in seiner summarischen Art die Nebenumstände wegläßt, berichtet dieses der Frau Mut zusprechende Jesuswort vor der Tatsache der Gesundung.

Mit den Worten Jesu an die geheilte Frau fällt zeitlich eine Wendung der Jairusbegebenheiten zusammen. Es kommt neue Kunde aus dessen Haus, die den eben eingetretenen Tod des Mädchens meldet und deshalb eine weitere Belästigung (vgl. Lk 7, 6) Jesu für überflüssig erklärt. Eine Totenerweckung hielt man also für ein so großes Wunder, daß sie über Jesu Kraft hinauszugehen schien. Die weit bekannt gewordene Erweckung des Jünglings von Nain scheint also noch nicht geschehen zu sein. Mt hat infolge seiner nur das Wesentliche berichtenden Erzählungsart die beiden Meldungen über das Befinden des Kindes in eine zusammengezogen und läßt deshalb den Synagogenvorsteher selbst den eingetretenen Tod (*ἄρτι ἐτελεύτησεν*, nicht = kam eben in die letzten Züge) melden — eine nur formelle, aber das Wesen nicht berührende Unrichtigkeit (vgl. den Mt-Bericht über den Hauptmann von Kapharnaum, § 69). Jesus hörte, obwohl er noch mit der geheilten Frau sprach, die neue Kunde nebenher mit an (*παρακούσας*) und forderte dann deshalb Jairus auf, seinen Mut und sein Vertrauen auf Jesu Kraft nicht zu verlieren. So wird der Weg fortgesetzt und Jesus bestimmt auf demselben die drei auch sonst bevorzugten Apostel (Mk 9, 2 +; Mk 13, 3; Mk 14, 33 >) Petrus und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes zu seinen Begleitern ins Sterbehaus. Darum berichtet Lk diese Auswahl erst nach der Ankunft am Hause. Dort hatte bereits die nach dem Tode eines Menschen übliche laute Totenklage begonnen, die sich in Weinen und Ausstoßen von Klagerufen (*ἀλαλάζειν* Mk) äußerte und von der Zeremonie des auf die Brust Schlagens (Lk) und von dem Spiel der Trauerflöten (Mt) begleitet war. Jesus erklärt aber diesen „Lärm" für unangebracht, da das Kind ja nicht gestorben sei, sondern nur schlafe. Damit wollte Jesus nicht

einen Scheintod behaupten, sondern nur andeuten, die Tochter sei nicht für immer, wie sonst ein Toter, aus dem Leben geschieden, sondern werde wieder erweckt werden, so daß ihr Zustand als Schlaf, aus dem man wieder erwacht, bezeichnet werden kann. Die zur Totenklage versammelte Menge hatte sich aber von dem wirklichen Tode des Kindes überzeugt und fand deshalb Jesu Aussage lächerlich. Sie mußte aber dem autoritativen Befehle Jesu, das Haus zu verlassen, weichen, so daß Jesus ungestört mit den Eltern und den drei Aposteln in das Gemach, in dem die Leiche lag, treten konnte. Dort vollzog Jesus das Wunder der Erweckung. Wie Mk vom Apostel Petrus, der Augenzeuge war, erfahren haben wird, ergriff Jesus dabei die Hand des Kindes und sprach den Erweckungsbefehl. Mk gibt diese bedeutsamen Worte zuerst sogar in der Sprache wieder, in der ihn Jesus gesprochen und Petrus nacherzählt hat: *ταλιθά* (טְלִיתָא Mädchen) *κούμ* (richtiger wäre das Feminin *κοῦμι* קוּמִי erhebe dich), und fügt dann die Übersetzung mit Einfügung von *σοὶ λέγω* bei. Sofort trat das Wunder ein: das Leben kehrte in den toten Leib zurück (Lk), so daß das Mädchen aufstehen und umhergehen konnte. Daß es fähig war, wieder Nahrung zu sich zu nehmen, sollte sich auch sofort erweisen. Darum gab wohl Jesus den Befehl, dem Kinde zu essen zu geben. Die Evangelisten Mk und Lk, von denen der letztere hier die Aussagen besser ordnet als ersterer, erwähnen auch noch das große Staunen der Augenzeugen über das Wunder und das dringende Schweigegebot Jesu. Er wollte wiederum nicht als der große Wundertäter im Volke bekannt und gefeiert werden, wozu gerade dieses großartige Ereignis besonders beigetragen hätte. Gleichwohl konnte er bei der großen Zahl von Menschen, die vom Tode des Kindes sich überzeugt hatten, nicht hindern, daß diese Totenerweckung doch in der ganzen Umgebung weitererzählt wurde. Diese Tatsache hebt der sonst auch hier äußerst kurz berichtende Evangelist Mt hervor.

§ 118. Die Heilung zweier Blinden.

Mt 9, 27 – 31.

Mt allein berichtet noch zwei Heilungsgeschichten, die zeitlich mit dem vorausgehenden Wunder zusammenhängen: Heilungen von Blindheit und Stummheit (wohl unter dem Mt 11, 5 angegebenen Gesichtspunkt: Erweis der Messianität). Als Jesus vom Hause des Jairus, dessen Tochter er vom Tode erweckt hatte, wegging, ließen sich zwei Blinde zu ihm führen und sprachen in ihrer Bitte um Heilung laut und öffentlich ein Messiasbekenntnis

aus. Jesus gewährte ihre Bitte aber erst, als die Blinden ihm in sein Haus, in dem er in Kapharnaum wohnte, gefolgt waren und dort auf Befragen Jesu seine Wundermacht gläubig bekannt hatten. Die Heilung geschah wieder wie beim Aussätzigen (vgl. § 68) unter Berührung. Wie damals gab auch hier Jesus den heftig ausgesprochenen (ἐνεβριμήθη wie Mk 1, 43) Befehl, von der Wundertat zu schweigen. Aber die Blinden gehorchten ebensowenig wie der Aussätzige (was Mt dort nicht erzählt hatte), indem sie überall in jenen Gegenden von Jesus (wohl als wundertätigem Messias) erzählten. Über andere Blindenheilungen vgl. Mt 20, 29 bis 34+ und Jo 9.

§ 119. Heilung eines stummen Besessenen.

Mt 9, 32–34.

Eine zweite wunderbare Heilung vollzog Jesus damals, als die geheilten Blinden sein Haus verlassen hatten. Die Krankheit bestand in Stummheit und diese war Folge dämonischer Besessenheit. Mit der Austreibung des Dämons erhielt also der Kranke auch die Fähigkeit, zu sprechen, wieder (ἐλάλησεν). –

Da dies der letzte der Mt 8 und 9 erzählten Wunderberichte ist, schließt Mt diesen Abschnitt ab mit einer Mitteilung über den Eindruck, den Jesu Wunderwirksamkeit auf die Juden gemacht hat. Das Volk staunte über das Nochniedagewesene; die in Israels Geschichte keineswegs seltenen Großtaten sind hier überboten. Die Jesus ablehnend gegenüberstehende Pharisäerpartei führte die unleugbaren Wundertaten Jesu auf satanische Macht zurück. Speziell die Dämonenaustreibungen seien Jesus nur gelungen, weil ihm die Hilfe Satans zu Gebote stand. Vgl. Mt 12, 22 bis 24+ (§ 94), wo wohl der Bericht über diese Heilung und ihre Folgen nochmals erzählt wird.

§ 120. Verwerfung Jesu in Nazareth.

Lk 4, 16–30; Mk 6, 1–6; Mt 13, 53–58.

Von Kapharnaum aus setzte Jesus seine Wanderungen in die übrigen Teile Galiläas fort. Dabei kam er auch einmal in seine Vaterstadt Nazareth (vgl. § 5) – bei Mt nach der Parabelrede, bei Mk nach der Erweckung der Tochter des Jairus. Bei Lk ist diese Perikope das erste Einzelereignis aus der galiläischen Tätigkeit Jesu, worüber berichtet ist. Der Evangelist hat es aber antizipiert, um den Lesern sofort verständlich zu machen, warum Jesus nicht seine Heimatstadt zum Ausgangspunkt seiner Missionstätigkeit machte. Daß das Ereignis in eine spätere Zeit gehört, beweist der Hinweis auf Jesu Wirken in Kapharnaum (Lk 23).

Wie immer besuchte Jesus auch in Nazareth den Sabbatgottesdienst in der Synagoge. Es stand nach jüdischer Sitte jedem männlichen Israeliten frei, sich zur Prophetenlektion (Haphthare), die der Thoralektion (Parasche) folgte, zu melden und dann über diese freigewählten Prophetentexte eine Ansprache (Deraschah) zu halten. Von dieser Gelegenheit machte Jesus Gebrauch. Der Text, den er aus der ihm gereichten Jesajasrolle vorlas, war der Beginn des 61. Kapitels (*εὗρεν τόπον* deutet wohl auf äußerliche Zufälligkeit hin). In der Wiedergabe des Textes nach der LXX sind die Worte (nach *ἀπέσταλκέν με*) *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* von Lk ersetzt durch *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* (nach *ἀνάβλεψιν*), eine Wendung, die sich als Befehl Jahwes an sein Volk Is 58, 6 findet. Lk scheint eine Textform vor sich gehabt zu haben, die diese Umstellung schon hatte und das hebräische לַחֲבֹשׁ (= neu zu verbinden, zu heilen *ἰάσασθαι*) mit einem Derivatum von חָפַשׁ (= freilassen) verwechselt und demgemäß übersetzt hatte. Der wesentliche Sinn bleibt unverändert. Der vom göttlichen Geiste Erfüllte und von Gott Gesalbte ist bei Is der Messias (der Ebed Jahwe; bei einer Beziehung der Worte auf den Propheten Jesajas selbst würde Jesus ihn als Typus seines Prophetenamtes gewählt haben). Diese Salbung, die bei den Juden bei Übertragung des König- und Prophetenamtes üblich war, brachte dem Messias ein Evangelistenamt für die geistig Armen, die der Erleuchtung und Heiligung bedürfen (also ist zu übersetzen und abzuteilen: „Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich dazu gesalbt hat, den Armen die frohe Botschaft zu verkünden; er hat mich dazu ausgesandt, den Gefangenen Freilassung zu verkünden" usw.). Näherhin ist diese Evangelistentätigkeit die Verkündigung, daß Gefangene (d. h. unter Satans Herrschaft Lebende) Freiheit, Blinde (d. h. Götzendiener und Sünder) ihre Sehkraft (d. h. wahre Gotteserkenntnis) und Gebrochene (*τεθραυσμένοι*) ebenfalls Befreiung wiedergewinnen werden. Diese Zeit der Erlösung leitet dann eine Periode ein, in der Gott mit Wohlgefallen auf die Menschheit herabsieht (der Ausdruck Jahr ist nicht buchstäblich zu fassen und kann deshalb nicht auf eine einjährige Wirksamkeit Jesu gedeutet werden). Mag Jesus auch noch die folgenden Verse bei Jesajas vorgelesen oder sich mit diesen $1^1/_2$ Versen begnügt haben, jedenfalls bildeten letztere das Thema seiner Predigt, die er nach Rückgabe der Schriftrolle an den Synagogendiener hielt, um die gespannte Erwartung seiner Landsleute zu befriedigen. Der Sinn seiner Erörterungen war der Nachweis, daß diese messianische Stelle vom Evangelium für die Armen

gegenwärtig in Erfüllung gegangen ist dadurch, daß Jesus den Nazarethanern predigt. Die Botschaft, die sie mit eigenen Ohren (ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν gehört zu πεπλήρωται) aus Jesu Mund hören, stellt die angekündigte Predigt des Messias dar. Es war Jesus auch zunächst gelungen, alle seine Zuhörer von der Richtigkeit seiner Darlegungen zu überzeugen (ἐμαρτύρουν αὐτῷ sie stimmten ihm bei). Sie erkannten, daß Gottes Gnade (χάρις ist nicht bloß Lieblichkeit) in den Worten Jesu angeboten und vermittelt werde. Ihr Erstaunen über diese Größe ihres Landmannes, das bei Mk und Mt näher ausgeführt ist und dort neben der bekundeten Weisheit auch die Wundertaten (δυνάμεις; bei Mk ist wohl γίνονται und nicht mit ℵ B das korrektere γινόμενοι zu lesen) zum Gegenstand hat, gründet sich darauf, daß Jesus bis zur Zeit seines öffentlichen Auftretens in völliger Zurückgezogenheit gelebt hatte und demgemäß nur als Mitglied seiner Familie bekannt war. Infolgedessen zählen die Äußerungen der Verwunderungen die bekannten Mitglieder dieser Familie auf: seinen Vater, den Zimmermann (Mt) Joseph (Lk), seine Mutter Maria (Mk Mt), seine vier Brüder Jakobus, Joses (Joseph), Judas, Simon (Mk Mt, letzterer in der Reihenfolge: Simon, Judas) und eine größere Zahl von Schwestern, die sich noch in Nazareth befinden. Der Nachweis, daß diese Brüder und Schwestern nicht leibliche Geschwister Jesu, also Kinder Mariens, sondern Verwandte Jesu sind, ist § 28 geführt worden. Mit dem Erstaunen über Jesu Weisheit und Kraft verknüpft sich bei den Nazarethanern sofort der Wunsch, Jesus möge diese Wunderwirksamkeit vor allem seiner Vaterstadt zugute kommen lassen. Jesus nimmt ihnen die darauf hinzielenden Reden sofort aus dem Munde und erklärt seinerseits, daß sie jedenfalls solche Forderungen an ihn stellen werden; sie würden das sprichwörtliche Gleichniswort (παραβολή, vgl. oben § 99): „Arzt, heile dich selbst" auf ihn anwenden und von ihm verlangen, daß er die Wundertaten, die er in Kapharnaum vollbracht habe, an sich selbst, d. h. hier in seiner Vaterstadt auch wirke. Jesus aber kann ihnen diesen Wunsch nicht erfüllen und das ist der Grund für die Tatsache des nunmehr eingetretenen „Ärgernisses" an Jesus, von dem Mk Mt unmittelbar nach den Äußerungen des Staunens (also etwas unvermittelt) berichten. Jesus läßt sich auch in keiner Weise von der Zurückhaltung gegenüber seinen Landsleuten abbringen, sondern erklärt sie ihnen als eine der Erfahrung zu entnehmende allgemeine (natürlich nicht ausnahmslose) Tatsache. Die Tätigkeit der Propheten im jüdischen Volke hat bei ihren Mitbürgern (nach Mk und Mt auch bei ihren

Verwandten und Familienangehörigen; vgl. Jo 7, 5) keinen Anklang gefunden, vielmehr wurden die Propheten gerade in ihrer Heimat häufig geschmäht. Dieses Jesuswort, das wohl hier an seiner historischen Stelle steht, wurde vom vierten Evangelisten (Jo 4, 44; πατρίς heißt dort Vaterland, nicht wie bei den Syn Vaterstadt) schon bei Beginn der galiläischen Wirksamkeit Jesu erwähnt, um Jesu Reise nach Galiläa zu begründen (vgl. § 34). Deshalb hat die Prophetentätigkeit öfters mit Absicht die Fremden gegenüber den eigenen Landsleuten bevorzugt. Zwei Beispiele aus dem Wirken der berühmten Propheten Elias und Elisäus sollen das erhärten. Elias hat nach 1 Kg 17 in der Zeit der dreieinhalbjährigen (so auch Jak 5, 17, wohl weil $3^1/_2$, die Hälfte von 7, die schematische Zahl für Unglückszeiten ist; vgl. Dn 12, 7; Apk 11, 9 u. ö.; nach 1 Kg 18, 1 erfolgte das Ende der Dürre schon im dritten Jahre) Hungersnot das Wunder des Nichtausgehens von Mehl und Öl nicht zugunsten irgendeiner der vielen Witwen des auserwählten Volkes Israel gewirkt, sondern zugunsten einer heidnischen Witwe, die er in Sarepta (zwischen Sidon und Tyrus) aufgesucht hatte. Auch die große Wohltat der Heilung von der furchtbaren Krankheit des Aussatzes hat der Prophet Elisäus nach 2 Kg 5 nicht einem der vielen unglücklichen Israeliten, die damit behaftet waren, erwiesen, sondern einem Heiden, dem syrischen Feldherrn Naaman, der ihn deswegen aufgesucht hatte. Aus beiden Beispielen ergibt sich, daß Gottes Begnadigungen sich nicht an die Grenzen nationaler Zusammengehörigkeit halten, sondern im Gegenteil öfters Fremden zuteil werden, den Volksgenossen aber nicht. Die Anwendung ergab sich von selbst: In gleicher Weise hat Jesus seine wunderbaren Wohltaten nicht seinen Landsleuten in Nazareth, sondern anderen Galiläern, besonders den Bewohnern und Besuchern Kapharnaums, gespendet. Da weiterhin klar wurde, daß Jesus von dieser Verhaltungsweise nicht abgehen wolle, erregte seine Erklärung den größten Unwillen der immer noch in der Synagoge versammelten Zuhörer, ja steigerte deren Wut derart, daß sie Jesus töten wollten. Sie trieben ihn vor die Mauern Nazareths hinaus bis zu einem steilen Abgrunde (ὀφρύς Augenbraue, Kante, Rand), um ihn über diesen hinabzustürzen (ὥστε hier final). Jesus zeigte ihnen aber hier sehr gegen ihren Willen seine Wunderkraft, indem er sie derart gebannt hielt, daß sie nicht Hand an ihn legen konnten, sondern zusehen mußten, wie er unbehindert durch die Menge seiner Verfolger hindurchging und seinen Weg weiterzog. Wenn Lk Nazareth „auf einem Berge erbaut sein" läßt, so darf das hier nicht (wie z. B. Mt 5, 14) ganz

buchstäblich genommen werden. Nazareth liegt in dem nördlich der Ebene Jesreel sich anschließenden Bergland und stellt eine Hangsiedelung dar. Es befinden sich aber in seiner bergigen Umgebung mehrere Plätze, die die Absturzstelle gewesen sein können.

Der Grund für die Zurückhaltung Jesu gegenüber den Nazarethanern lag in ihrem ungläubigen Verhalten gegenüber ihrem Landsmann. Jesus stieß wieder auf die zeichenfordernde Wundersucht der Juden. An sich war diese Hartnäckigkeit etwas Auffallendes; die Nazarethaner hätten die Eigenart Jesu besser verstehen können als andere Menschen, da sie ja Jesus so lange bei sich gehabt hatten. Infolgedessen war auch Jesus selbst, wie Mk ergänzend hervorhebt, „erstaunt über ihren Unglauben" (was nicht ausschließt, daß er ihn infolge seines göttlichen Wissens voraussah). Da Jesus Krankenheilungen nur vollzog, wo wenigstens der Glaube an Jesu Wunderkraft beim Kranken vorhanden war (vgl. z. B. Mk 5, 34 +), so „konnte" er im ungläubigen Nazareth keine solchen Wunder wirken. In den wenigen Ausnahmsfällen, die doch vorkamen, war eben eine gläubige Disposition vorhanden. Das nur von Mk betonte „Unvermögen" Jesu ist keineswegs massiv als ein Ausgehen der Wunderkraft zu denken, sondern hat seinen Grund im Willen des göttlichen Vaters, der auch Jesu Wille war.

§ 121. Urteil des Herodes über Jesus.

Mk 6, 14 ff; Mt 14, 1 f; Lk 9, 7 ff.

Die von Mk und Lk an das Nazarethereignis angeschlossene kurze Erwähnung der Apostelmission ist in § 75 ff u. 83 besprochen worden. Dieses Fortschreiten der Mission hatte natürlich zur Folge, daß alle Menschen, hoch und niedrig, von Jesus (*τὸ ὄνομα αὐτοῦ*) hörten und sprachen. Als Beispiel dafür, wie man an der regierenden Stelle über Jesus dachte, fügen alle Syn das Urteil des Herodes Antipas — die Evv nennen ihn immer nur Herodes — hier an. Dieser „Vierfürst von Galiläa" (und Peräa; vgl. § 21), den Mk ungenau König nennt, hatte als Landesherr Jesu selbstverständlich auch die Meinungen, die man von Jesus hatte, erfahren. Mk und Lk erwähnen deren drei, die auch Mk 8, 28 + erwähnt sind (Mk 14 ist mit ℵ A C *ἔλεγον* zu lesen): 1. einige hielten Jesus für einen Joannes redivivus und erklärten sich dadurch die Wunderkraft Jesu; 2. andere wandten die jüdische Eliaserwartung (vgl. § 25 und 84) auf Jesus an und halten ihn für diesen wiedergekommenen Vorläufer des großen Tages; 3. wieder andere verzichteten auf irgendeine Identifizierung und erklärten ihn einfach

als Propheten, der so wirke wie irgend einer (εἷς) der alten Propheten (Mk; nach Lk erklärten sie ihn direkt als irgend einen wiedererstandenen Propheten). Auf Antipas machte besonders die Identifizierung mit dem Täufer tiefen Eindruck. Er hatte ja die große Schuld der Hinrichtung dieses Propheten auf sich geladen und mußte deshalb die Strafe des Himmels befürchten; daher erschien ihm die Meinung, Johannes sei wiedererweckt worden, richtig (so Mk). Nach Lk zweifelte er noch und wünschte, mit Jesus persönlich bekannt zu werden.

§ 122. Die Enthauptung Johannes des Täufers.

Mk 6, 17—29; Mt 14, 3—12; Lk 3, 19 f.

Da die Evangelisten Mk und Mt mit der Erwähnung des Todes Johannes des Täufers den Ereignissen vorausgeeilt waren, sehen sie sich veranlaßt, den Verlauf dieser Tragödie hier nachtragsweise zu erzählen. Lk hatte schon bei der Schilderung der Tätigkeit des Täufers seine Einkerkerung (allerdings nicht den Tod) kurz erwähnt (vgl. § 22), übergeht daher diese Perikope. Mk und Mt greifen auf die Erwähnung der „Überlieferung" des Täufers (Mk 1, 14 >; vgl. § 34) zurück. Veranlassung zum Vorgehen gegen den Täufer war die Ehe zwischen Antipas und seiner Nichte Herodias, einer Tochter des i. J. 7 v. Chr. hingerichteten Aristobulus, des Sohnes Herodes I. und Mariamme I. Diese Ehe schloß einen doppelten Ehebruch in sich. Antipas hatte, um sie einzugehen, seine ihm schon seit langer Zeit angetraute Gattin, die Tochter des Araberkönigs Aretas IV., verstoßen, und Herodias ihren bisherigen Gemahl Philippus verlassen, der ebenfalls ein Herodessohn (von Mariamme II.) war, aber als Privatmann lebte. Wenn auch nach jüdischem Eherecht eine Ehescheidung bei Ausstellung eines Scheidebriefes (vgl. § 46) möglich war, so war diese Vorbedingung von seiten des Philippus sicher nicht erfüllt worden. Außerdem gehört aber die Ehe mit der Schwägerin zu den Lv 18, 16 und 20, 21 f verbotenen Verwandtschaftsehen (die Pflicht der Leviratsehe galt als seltener Ausnahmsfall), so daß das Verhältnis zwischen Antipas und Herodias doppelt oder dreifach unerlaubt war und ein großes Ärgernis darstellte. Sogar der jüdische Historiker Flavius Josephus berichtet von diesem gegen „die väterlichen Sitten" verstoßenden Ehebruch (Ant. XVIII 5, 1 u. 4), nennt aber diesen Stiefbruder des Antipas nicht Philippus, sondern Herodes, was dann nicht als Familienname, sondern wie bei einem anderen Sohn Herodes I., dem jüngern Bruder des Tetrarchen Philippus, als Individualname anzusehen ist. Da also zwei Herodessöhne den Namen ihres Vaters

führen, ist sicher anzunehmen, daß sie noch Beinamen hatten, die eine Unterscheidung ermöglichten. Also ist es sehr wahrscheinlich, daß dieser Privatmann Herodes mit seinem vollen Namen Herodes Philippus hieß. Daß noch ein anderer Herodessohn, der Tetrarch von Trachonitis, ebenfalls Philippus hieß, macht diese Annahme keineswegs unmöglich, da die Gleichnamigkeit von Geschwistern „in hellenistischer Zeit sehr häufig" [1]) war, und dieser Einwand ja auch gegen den von Josephus überlieferten Namen Herodes gekehrt werden könnte. Außerdem heißen zwei andere bekannte Herodessöhne Antipatros und Antipas (der hier erwähnte Tetrarch), was ebenfalls denselben Namen darstellt [1]). Es besteht also kein genügender Grund, die Erwähnung des Namens Philippus bei Mk für eine Verwechslung mit dem Tetrarchen Philippus zu halten [2]). Mk hat wahrscheinlich den Namen Philippus statt Herodes gewählt, weil der letztere Name von ihm für Antipas verwendet worden war.

Johannes der Täufer empfand es als seine Pflicht, als Bußprediger auch an die Großen der Welt heranzutreten. Darum machte er dem Antipas wohl bei einem persönlichen Zusammentreffen Vorhalt (*ἐλέγχειν* Lk) wegen dieses Ärgernis erregenden Konkubinates, tadelte ihn aber — wie Lk hinzufügt — in seinem Freimut auch wegen all seiner übrigen Verbrechen. Antipas antwortete mit brutaler Gewalt, indem er — wohl bald nach dem persönlichen Zusammentreffen — den Täufer durch ausgesandte Boten verhaften und ins Gefängnis werfen ließ. Josephus Flavius erwähnt diese Gefangennahme ebenfalls (Ant. XVIII 5, 2) und nennt als Ort des Gefängnisses und Martyriums Machärus, eine von Herodes I. erbaute Festung östlich des Toten Meeres. Nach diesem jüdischen Historiker war die Veranlassung die Furcht des Antipas vor einem Aufstand, der infolge des großen Einflusses des Täufers auf das Volk zu fürchten war. Diese Motivierung verträgt sich völlig mit der der Syn, die nur näher erklären, warum Antipas diese gewaltige Gegnerschaft des Täufers zu fürchten hatte. Er stand dabei zweifellos unter dem großen Einfluß seiner herrschsüchtigen Gattin Herodias, von dem auch Josephus Flavius (Ant. XVIII 7, 2) spricht. Dieses rachgierige Weib (Mk *ἐνεῖχεν αὐτῷ* sc. *χολόν* = sie hegte gegen ihn Groll) hatte es auf den Tod des Täufers abgesehen. Eine bloße Gefangennahme genügte ihr um so weniger, als diese keine strenge gewesen zu sein scheint. Der Täufer konnte noch mit seinen Jüngern verkehren (Mt 11, 2 <); ja Antipas selbst ließ sich ihn oft vor-

---

1) W. Otto Herodes, Stuttgart 1913, Sp. 199 Anm.

2) So E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I 3. u. 4. (1901), S. 435, Anm. 19

führen und hörte gerne auf seine Belehrungen. Sein Gewissen sagte ihm ja, daß er einem „gerechten und heiligen Manne" gegenüberstehe, den er nicht wie einen Verbrecher behandeln dürfe. Aber weil er anderseits vor ihm Angst hatte, ließ er ihn nicht wieder frei, sondern behielt ihn in (milder) Haft. Die Besprechungen mit Johannes verursachten ihm bei seinem schwachen, hin und her schwankenden Charakter große Verlegenheit; es kam zu keinem eine Wendung herbeiführenden Entschluß. Die Lesart πολλὰ ἐποίει bei Mk hat zwar viele Textzeugen (A C D), besonders Übersetzungen (Vulg. multa faciebat) für sich und soll besagen, daß Antipas in vielen Punkten den Ratschlägen des Täufers folgte, stellt aber doch wohl eine Beseitigung des im Zusammenhang etwas störenden πολλὰ ἠπόρει dar. Nach Mt, der auch hier wieder Nebenumstände wegläßt, wird die von Mk erwähnte Tötungsabsicht der Herodias dem Antipas selbst zugeschrieben, aber bemerkt, er habe sich gefürchtet, im Volke dann als Prophetenmörder dazustehen. Das waren natürlich Stimmungen und Erwägungen, die auch wirklich zeitweise bei Antipas vorhanden gewesen waren.

Die von Herodias sehnsüchtig erwartete Gelegenheit, ihren Racheplan auszuführen, kam am Geburtstag ihres Mannes (γενέσια hier = γενέθλια Geburtsfeier). Wie üblich gab Antipas ein Festmahl, an dem seine höchsten Zivil- (μεγιστᾶνες) und Militär- (χιλίαρχοι) Beamten und die angesehensten Männer (πρῶτοι) von Galiläa teilnahmen. Man würde daraus folgern, daß das Gastmahl in der von Antipas selbst gegründeten Hauptstadt von Galiläa, in Tiberias, stattfand. Nachdem aber Josephus Flavius das Martyrium des Täufers nach Machärus verlegt (s. o.), ist anzunehmen, daß die Gäste sich im Palast dieser Bergfestung eingefunden hatten. Auf Anstiften der Herodias führte ihre aus der ersten Ehe mit Herodes Philippus mitgebrachte junge Tochter (κοράσιον) vor den Tischgästen einen Tanz auf. Ihr Name ist nach Josephus Flavius (Ant. XVIII 5, 4) Salome. Die Lesart von ℵB u. a. αὐτοῦ (statt αὐτῆς) τῆς Ἡρωδιάδος, nach welcher die Tänzerin eine leibliche Tochter des Antipas wäre und Herodias hieße, ist nicht damit vereinbar, daß hier Herodias als leibliche Mutter der Tänzerin erscheint (vgl. Mt). Obwohl es nicht antiker Sitte entsprach, daß sich ehrbare Frauen bei solchen Gelagen zeigten, so gab es doch Ausnahmen. Eine solche erwähnte z. B. Athenäus (Deipnosophistae XIII 35 f) und Herodot (Hist. IX 110; am Geburtstage des Xerxes)[1]. Die besonderen Absichten der Herodias

[1] Vgl. H. Windisch, Das Gastmahl des Antipas (ZntW XVIII 73—81).

lassen diese schwere Verletzung der Sitte als begreiflich erscheinen. Sie erreichte auch ihren Zweck, Antipas ihrem Willen gefügig zu machen. Von den Tafel- und Sinnenfreuden erhitzt, verspricht er sogar unter Eid, seiner Stieftochter jeden Wunsch, den sie ausspreche, zu erfüllen. Ähnliche Versprechungen gab nach Herodot (Hist. IX 109) Xerxes einer Geliebten[1]). Die Worte „bis zur Hälfte meines Reiches" sind mehr Redensart (vgl. Est 5, 3). Salome erholt sich, bevor sie antwortet, erst bei ihrer Mutter Rat, die der Etikette entsprechend beim Mahle nicht gegenwärtig war. Das Mädchen mußte also für einige Augenblicke den Speisesaal verlassen. Herodias mutet ihrer Tochter zu, die sofortige (*ἐξαυτῆς* sc. *τῆς ὥρας*) Enthauptung Johannes des Täufers zu verlangen; als Beweis derselben solle sein Haupt auf einer Schüssel in den Speisesaal gebracht und der Salome übergeben werden. Die darin liegende Perversität schreckte die junge herodianische Prinzessin nicht ab, sondern sie stellt sofort und keck (*μετὰ σπουδῆς*) das ihr von Herodias diktierte Verlangen an ihren Stiefvater (Mt *προβιβασθεῖσα* im voraus fest gemacht, vorher instruiert). So schmerzlich dieser Wunsch Antipas traf, er wagte es doch nicht, seine Stieftochter vor den Gästen als eine Person darzustellen, der man sein Wort nicht zu halten brauche (*ἀθετεῖν* absetzen, als ein Nichts behandeln). Auch glaubte er einer öffentlich beschworenen Zusage treu bleiben zu müssen, obwohl ihm die Ausführung als eine schlechte Tat erscheinen mußte. So gab er denn einem speculator (eigentlich Aufpasser, Leibgardist, dann Büttel, Scharfrichter) den Befehl zur Hinrichtung, der auch sofort ausgeführt wurde. Dieser brachte dann das Haupt des Täufers auf einer Schüssel in den Saal und Salome brachte es von dort zu ihrer Mutter Herodias, deren Absicht damit erreicht war. Das herrliche Wirken des großen Vorläufers Christi fand so sein Ende.

Mk und Mt berichten zum Schlusse noch die Bestattung des Leichnams des Täufers durch seine Jünger, die wohl in seiner Nähe gewesen waren. Der Bestattungsort muß nach dem Gesagten bei Machärus liegen. Spätere Translationen (nach Sebaste; das Haupt soll nach Jerusalem, später nach Konstantinopel gekommen sein) sind bei der exponierten Lage von Machärus sehr wahrscheinlich. Mt hebt auch hervor, daß Jesus von den Johannesjüngern (sofort) von dem Martyrium in Kenntnis gesetzt wurde. Die Trauer über den Tod veranlaßt ihn nach Mt 14, 1 einen einsamen Ort am Ostufer des Sees Genesareth aufzusuchen (vgl. den nächsten §).

---

[1]) Windisch a. a. O.

Chronologisch ergibt sich aus dem Gesagten, daß der Tod des Täufers einige Zeit vor dem Jahre 34 anzusetzen ist. Das ist nämlich das Todesjahr des Tetrarchen Philippus, den Salome nach Josephus Flavius (Ant. XVIII 5, 4) in erster Ehe heiratete (obwohl er ihr Großonkel war). Diese Heirat muß also noch nach der Enthauptung des Täufers stattgefunden haben. Allzu weit darf man das Datum nicht hinaufrücken, da der ins Jahr 36 fallende Krieg zwischen Antipas und dem Araberkönig Aretas seinen Grund in einer Feindschaft hat, die mit der erwähnten Trennung der Ehe zwischen Antipas und der Tochter dieses Aretas begann und dann durch Grenzstreitigkeiten (Jos. Flav., Ant. XVIII 5, 1) gesteigert wurde. Die Jahre 30 bis 32 müssen also als mögliches Datum der Enthauptung Johannes des Täufers gelten. Innerhalb des Lebens Jesu muß sie nach Mt 14, 13 kurz vor der Speisung der Fünftausend stattgefunden haben. Diese aber ist, wie im nächsten § erörtert werden wird, wohl vor das Paschafest des dritten Jahres (= 31) des öffentlichen Wirkens Jesu zu legen. Also stimmt die absolute und relative Chronologie zusammen.

§ 123. Die wunderbare Speisung der Fünftausend.

Mk 6, 30 – 44; Mt 14, 13 – 21; Lk 9, 10 – 17; Jo 6, 1 – 15.

Das Wunder der Brotvermehrung und das sich anschließende des Wandelns auf dem See sind die einzigen galiläischen Ereignisse, über die nicht bloß die Synoptiker, sondern auch Johannes berichtet. Der synoptische Bericht, wie er am ausführlichsten bei Mk vorliegt, verknüpft die Rückkehr der Apostel von ihrer palästinensischen Mission (vgl. Mk 6, 7 +: § 76) kausal und temporal mit dem Aufsuchen des Schauplatzes der wunderbaren Speisung. Nur Mt erwähnt die Rückkehr der Jünger nicht, erklärt aber durch die Bemerkung: „Als Jesus (davon, nämlich von der Hinrichtung des Täufers) gehört hatte" die bei ihm und Mk sich findende Reihenfolge: Tod des Täufers, wunderbare Speisung, als eine zeitliche. Diese syn Zeitbestimmungen nötigen dazu, die hier erzählten Wunder in eine relativ späte Zeit des galiläischen Wirkens Jesu zu setzen. Denn schon das hier bereits der Vergangenheit angehörende Martyrium des Johannes fiel relativ spät. Als der Täufer noch in Gefangenschaft lebte, war die Mission Jesu schon weit verbreitet und auf einen gewissen Höhepunkt gelangt (vgl. Mt 11, 5 <; z. B. *νεκροὶ ἐγείρονται*, wozu nach Lk 7, 18 der Jüngling von Nain gehört). Auch die Jüngermission war bereits vollendet. Also ist es höchst unwahrscheinlich,

daß die hier erzählte wunderbare Speisung noch vor das Paschafest (vgl. Vers 4), das nach der Eröffnung der galiläischen Wirksamkeit fällt, zu legen ist, wie diejenigen behaupten, die das anonyme Fest 5, 1 als ein Purimfest erklärten. Damit ist auch die Hypothese Meinertz' u. a. abzulehnen, die Kapitel 5 und 6 bei Jo umstellen will, wobei der Anschluß von 6, 1 an 4, 54 immer noch eine große Lücke ließe. Der Inhalt von Kap. 6 paßt also nicht in eine so frühe Zeit.

Jesus fuhr mit seinen von ihrer Missionsarbeit ermüdeten Jüngern in einem Schiffe über den See Genesareth, um einen einsamen Platz aufzusuchen, wo er mit ihnen allein sein konnte (κατ' ἰδίαν). Daraus ergibt sich, daß er von dem verkehrsreichen Nordwestufer des Sees, also wohl von Kapharnaum aus, zum stilleren Ostufer hinüberfuhr. Er wollte, wie Mk ausführlich hervorhebt, seinen Jüngern etwas Ruhe von ihrer Missionsarbeit verschaffen. In Kapharnaum und seiner nächsten Umgebung wäre das nicht möglich gewesen, da dort die Zahl der Menschen, die Jesus aufsuchten, so groß geworden war, daß er und die Seinen nicht einmal mehr die Zeit fanden (εὐκαιρεῖν Mk), ihre Mahlzeiten einzunehmen (vgl. Mk 3, 20). Die einsame Stelle, zu der sie sich begaben, muß nach Lk in der Nähe der Stadt Bethsaida gewesen sein. Unter diesem „Fischhausen" (בֵּית צַיְדָא = Haus des Fischfangs) ist die zur Tetrarchie des Philippus (vgl. Lk 3, 1) gehörige Stadt Julias zu verstehen, die dieser nach Flavius Josephus (Ant. XVIII 2, 1) aus „dem Dorfe Bethsaida am See Genesareth" bald nach Antritt seiner Regierung (4 v. Chr.) erstehen ließ und nach der Tochter des Augustus Julia benannte (heute et-Tell nordöstlich von der Einmündung des Jordans in den See Genesareth gelegen; vgl. den nächsten §). Der Ort der wunderbaren Speisung muß also in dem Bergland zu suchen sein, das sich an die Ebene südöstlich von Bethsaida (El Bateha) anschließt und vom Seeufer begrenzt wird. Das stimmt zu dem Berichte des Jo, der von einem „Weggehen Jesu" (aus dem Orte, wo er sich gewöhnlich aufhielt, also Kapharnaum, nicht aus Jerusalem) und einer Überquerung „des Meeres von Galiläa, von Tiberias", worunter er den See Genesareth (vgl. § 36) versteht, spricht. Die von Herodes Antipas wohl ums Jahr 26 neugegründete und nach Kaiser Tiberius benannte Stadt Tiberias, die dann auch Hauptstadt von Galiläa wurde, gab dem See den hier gebrauchten Namen.

Die Abfahrt Jesu und der Jünger blieb nicht unbemerkt. Sogar viele hatten sie wahrgenommen und, da sie Jesus nicht entwischen lassen wollten, eilten sie am Nordufer, verstärkt durch sich

anschließende Scharen, entlang, und es gelang ihnen (wohl nur den Voraneilenden und nur, weil entweder Gegenwind wehte oder Jesus mit seinen Jüngern auf dem See der Ruhe pflegte), eher am Landungsplatz zu sein als das Schiff Jesu. So wurde es ermöglicht, die einsame Stelle, die Jesus auf einem Berge des Ostufers mit seinen Jüngern aufsuchte, ausfindig zu machen und die Volksscharen ihm nachzuführen. Der Grund für deren Nacheilen liegt nach Jo 2 in der Verwunderung über Jesu Krankenheilungen. Wahrscheinlich waren unter den Scharen auch schon Jerusalempilger, denn nach Jo 4 „war nahe das Pascha, das Fest der Juden“ (vgl. ähnliche Notizen Jo 2, 13; 7, 2; 11, 55).

An der Echtheit des ganzen Verses 4 wie auch der Worte *τὸ πάσχα* kann nicht gezweifelt werden, da alle Texteszeugen sie bieten. Vertreter der Annahme, Jesus habe nur ein Jahr gewirkt (Belser u. a.), behaupten zwar, Irenäus habe *τὸ πάσχα* in seinem Jo-Texte nicht gelesen, als er Adv. haer. II 22, 3 zur Widerlegung der gnostischen Einjahrtheorie die Paschafeste Jo 2, 13; 5, 1 und 11, 55, zu welchen Jesus nach Jerusalem hinaufging, aufzählte. Irenäus brauchte aber das Osterfest Jo 6, 4 nicht zu nennen, da Jesus dazu nicht nach Jerusalem hinaufging. Auch die bei Epiphanius (Haer. 51, 22) erwähnte Meinung der Aloger, „nach Jo habe der Heiland im Laufe zweier Jahre zwei Paschafeste gefeiert (*πεποιηκέναι*), während die anderen Evangelisten nur von einem Pascha berichten“, fordert keineswegs die Unechtheit der Worte *τὸ πάσχα* in Jo 6, 4, und spätere Zeugnisse wie das des Origenes (Kommentar zu Jo 4, 35) dürfen ebenfalls nicht als sichere Zeugen für die ursprüngliche Unechtheit dieser Zeitangabe aufgefaßt werden. Daß Jo 2, 13 und 11, 55 Jo bloß *τὸ πάσχα τῶν Ἰουδαίων* schreibt, während er hier noch *ἡ ἑορτή* einschiebt, begründet keine entscheidende Stildifferenz (vgl. Jo 7, 2). Sonach fällt das Wunder der Brotvermehrung in die Zeit kurz vor Pascha, und zwar, wenn Jo 5, 1 auch schon ein Paschafest oder das folgende Laubhüttenfest war, in das dritte Jahr der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (= 31). Zwischen Jo 5 und Jo 6 wäre also ein Zwischenraum von fast einem oder wenigstens einem halben Jahre anzunehmen, den der vierte Evangelist übergangen hat, weil er durch die bei den Syn geschilderte galiläische Mission ausgefüllt worden war.

Die Anwesenheit so zahlreicher Menschen benutzte Jesus wieder zu längerer Belehrung (*διδάσκειν αὐτοὺς πολλά* Mk, *ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* Lk). Das geschah, als er aus dem Schiffe ausgestiegen war (*ἐξελθών* Mk Mt); nach

Jo muß er sich vorher auch noch mit den Jüngern „auf den Berg" zurückgezogen haben. Mt erwähnt nur eine Heiltätigkeit Jesu, Lk hingegen beides. Mitleid hatte Jesus dazu bestimmt, die Volksmenge nicht abzuweisen, sondern sie trotz der ursprünglichen Absicht, mit den Jüngern allein zu sein, bei sich aufzunehmen (ἀποδεξάμενος Lk). Nach Mk sah er in dem jüdischen Volke Schafe ohne Hirten (vgl. § 75 zu Mt 9, 36).

Unter dieser Lehr- und Heiltätigkeit Jesu war der Tag seinem Ende zugegangen und es war Zeit geworden, die zahlreichen Zuhörer zu entlassen, damit sie sich in den in der Nähe gelegenen Dörfern und Gehöften Nahrung und Unterkunft (καταλύσωσιν Lk) für die Nacht suchten. Nach den Syn traten die Apostel Jesu mit einer diesbezüglichen Aufforderung an Jesus heran, erfuhren aber eine Abweisung, indem sie selbst aufgefordert werden, für die Verköstigung zu sorgen. Hier setzt auch wieder der johanneische Bericht ein, der die Lehr- und Heiltätigkeit Jesu und die Aufforderung der Jünger übergangen hatte und die Erzählung erst in dem (späten) Moment aufnimmt, da Jesus (wieder) die um ihn versammelten (ἔρχεται = gekommen war, wie 3, 31) Volksscharen überblickte und an Philippus (aus dem nahen Bethsaida, s. § 26 zu Jo 1, 43 f) die Frage richtete, woher man Brot für die Leute bekommen könne. Diese mit der syn Aufforderung offenbar identische Frage an Philippus, veranlaßt den vierten Evangelisten zu der Anmerkung, daß es sich nicht um eine Frage in eigentlichem Sinne handle, die durch ein Nichtwissen Jesu, das ausgeschlossen war, veranlaßt wäre, sondern nur um eine Glaubensprobe für Philippus. Philippus hätte angesichts der vielen Wunder, die er Jesus schon wirken sah, sofort an übernatürliche Hilfe in der Not denken und sie von Jesus gläubig erbitten sollen. Statt dessen stellt er eine Berechnung an, nach der die zur Verfügung stehende und wohl schon genannte Summe von 200 Denaren (der römische Denar = der griechischen Drachme war die damals verbreitete Einheit in der Silberwährung und hatte ungefähr den Wert von 75 Pf.) nicht einmal ausreicht, um jedem der Anwesenden auch nur „ein kleines Stück" zu geben. Auch im Mk-Bericht spielen die 200 Denare eine Rolle, indem die Jünger sich bereit erklären, fortzugehen und für diese Summe Brot zu kaufen (ἀγοράσωμεν sollen wir kaufen?). Die Antwort des Philippus bei dem die näheren Umstände genau kennenden vierten Evangelisten stellt also einen Einzelzug aus der Besprechung Jesu mit den Jüngern über die Verpflegungsmöglichkeit dar. Jo weiß auch zu berichten, daß der Apostel Andreas (vgl. über ihn § 26 u. 36; auch Jo 12, 21 f spielt er neben Phi-

lippus eine Rolle) Jesus auf die Anwesenheit eines Knaben, der fünf Gerstenbrote und zwei (getrocknete) Fische (ὀψάριον kleine Zukost, Fisch) bei sich habe, aufmerksam gemacht hat. Das war offenbar die Antwort auf die bei Mk 38 überlieferte Frage Jesu: „Wieviel Brote habt ihr? Geht hin und seht nach!" Das Resultat dieser Erkundigung war auch nach den Syn: „Fünf Brote und zwei Fische (ἰχθύες)." Die Antwort des Andreas konstatiert auch noch, daß es unmöglich ist, mit einer so winzigen Menge so viele Menschen zu ernähren. So war also jegliche natürliche Hilfe in der damaligen Not abgeschnitten und die Erklärung des folgenden Vorgangs als absolutes Wunder von vornherein außer Zweifel gestellt.

Um eine geregelte Verteilung der Speisen zu ermöglichen, ordnete Jesus eine gruppenweise Vereinigung der zahlreichen Menschen an. Sie sollten so eine Art von einzelnen Tischgemeinschaften (συμπόσια συμπόσια Mk 39 ist distributiv) bilden und sich auf dem in der damaligen Frühjahrszeit mit frischem grünen Gras reichlich (Jo 10), aber wohl nicht völlig bedeckten Boden niederlegen. Nach Mk 40 umfaßten diese einzelnen Abteilungen (πρασιαὶ πρασιαί nach Beeten) 50 oder 100 Menschen (nach Lk 14 : 50). Mit besonderer Ausführlichkeit wird von den Evangelisten die Handlungsweise Jesu geschildert. Er nimmt die ihm herbeigebrachten fünf Brote und zwei Fische in die Hand und spricht unter Aufblick zum Himmel, der Wohnstätte seines Vaters, ein Segens- (nach Jo 11 ein Dank-) Gebet darüber. Dadurch wurde dieser Materie die wunderbare Eigenschaft gegeben, trotz des Abbrechens von Teilen nicht geringer zu werden. Jesus begann selbst den Austeilungsakt, indem er die Brote und Fische in Stücke zerlegte und diese seinen Jüngern zur weiteren Verteilung darreichte. Hiebei offenbarte sich das Wunder, da alle anwesenden Menschen zu essen erhielten und zwar so viel, daß sie satt wurden. Um letzteren Umstand noch besonders hervorzuheben und zugleich die von Gott so gesegnete wunderbare Speise ehrfurchtsvoll zu behandeln, sammelten die Apostel in Körben die Überreste an Brot- und Fischteilen (κλάσματα) und konnten damit ihre Körbe oder Behälter (κόφινοι) anfüllen (Mk 43 = man hob von den Brocken auf, die Anfüllungen von 12 Körben = 12 Körbe voll, Mt). Die Zwölfzahl weist wohl auf die einsammelnden 12 Apostel hin. Zum Abschluß erwähnen Mk und Mt die von Lk und Jo schon vor dem Wunder genannte große Zahl der Gesättigten. Die Männer allein waren schon 5000. Es waren aber auch Frauen und Kinder dabei (Mt).

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß alle vier Evangelisten eine wirklich geschehene wunderbare Begebenheit erzählen wollen. Die Erklärung des Wunders als Legende beruft sich auf die Berichte atl wunderbarer Speisungen, besonders auf das Manna in der Wüste (Ex 16) und die vom Propheten Elisäus befohlene Speisung von 100 Männern mit 20 Gerstenbroten, wo auch ein Rest übrig geblieben ist (2 Kg 4, 42 ff). Aber gerade der in der Angabe von Einzelumständen die Syn ergänzende johanneische Bericht, dessen Abweichungen nicht zu Widersprüchen verdichtet werden dürfen, erhärtet die Glaubwürdigkeit der so vierfach überlieferten Begebenheit. Über die wunderbare Speisung der Viertausend und ihr Verhältnis zur gegenwärtigen vgl. unten.

§ 124. Das Wandeln auf dem See.

Mk 6, 45—52; Mt 14, 22—33; Jo 6, 14—21.

Sofort (*εὐθύς* Mk) nach dem Wunder, also nach der Einsammlung der Überreste, mußten die Jünger Jesu sich von ihm trennen. Da sie begreiflicherweise gerade jetzt gern bei ihrem Meister geblieben wären, bedurfte es dazu eines sie nötigenden Befehles von seiten Jesu (*ἠνάγκασεν*). Sie mußten zum Seeufer hinabgehen (Jo 16), dort das Schiff besteigen, mit dem sie gekommen waren, und wieder nach dem Westufer des Sees, also nach Kapharnaum (Jo 17) zurückfahren. Mk nennt aber als Ziel der Fahrt *πρὸς Βηθσαϊδάν*. Manche (z. B. Fonck im Lexicon Biblicum ed. M. Hagen I 654 f und in Wunder des Herrn I² 199 und 303) folgern daraus, daß es am Nordufer des Sees Genesareth zwei Ortschaften namens Bethsaida gegeben habe, das nordöstlich von der Jordanmündung gelegene Bethsaida, das Philippus in Julias umbenannte (s. den vorigen §) und ein höchstens 10 km weiter westlich bei Kapharnaum gelegenes Bethsaida. Mk denke hier an das westliche, während Lk 9, 10 (s. oben) das östliche Bethsaida gemeint hat. Eine solche völlige Gleichnamigkeit wäre aber ohne jede Analogie. Ortschaften desselben Seeufers, die noch dazu so nahe beeinander liegen, können nicht ganz denselben Namen ohne unterscheidende Zusätze geführt haben, da ja sonst ständige Verwechslungen vorgekommen wären und der Zweck der Namengebung vereitelt worden wäre. Man beruft sich zwar auf die Bezeichnung *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* Jo 12, 21 und behauptet, hier sei ja die Unterscheidung angegeben; man habe ein galiläisches Bethsaida von dem gaulanitischen (= Julias) unterschieden (vgl. die vielen Fälle, wie z. B. Deutsch-

Wette und Polnisch-Wette). Aber Bethsaida Julias konnte auch allgemein noch zur Landschaft Galiläa gerechnet worden sein, wenn es auch politisch zur Tetrarchie des Philippus gehörte. Wie Apg 13, 14 Antiochien das pisidische heißt, obwohl es nach Strabo (XII 8, 14) in Phrygien *πρὸς τῇ Πισιδίᾳ* lag, so kann auch Jo 12, 21 der Genetiv *τῆς Γαλιλαίας* ein *πρὸς τῇ Γαλιλαίᾳ* ersetzen. Zudem zwingt die Ausdrucksweise bei Mk keineswegs zu einer Duplizierung von Bethsaida. *Πρὸς Βηθσαϊδάν* kann auch übersetzt werden mit: „in der Richtung auf Bethsaida zu". Dann hätten die Jünger von Jesus die Anweisung erhalten, nicht direkt auf das Nordwestufer (Kapharnaum) zuzusteuern, sondern sich ans Nordufer zu halten und den Umweg über Bethsaida (Julias) zu machen. Auf diese Weise war es Jesus, der an einer anderen Stelle ans Ufer kommen wollte, möglich, sich dort noch ins Schiff aufnehmen zu lassen.

Gegenwärtig konnte Jesus noch nicht mitfahren, weil es noch galt, die Volksscharen zu entlassen (*ἀποτάσσεσθαι* sich verabschieden). Das war, wie sich aus dem ergänzenden Bericht des Jo ergibt, eine schwierige Aufgabe. Denn das Miterleben des Wunders hatte in diesen Juden wieder alle politischen Zukunftshoffnungen geweckt. Sie erklärten Jesus für den erwarteten Propheten der messianischen Zeit, worunter auch vielfach der Messias selbst verstanden wurde (vgl. § 25 zu Jo 1, 21). Jedenfalls glaubten sie mit einem solchen Wundertäter an der Spitze die Rettung Israels ausführen zu können. Darum wollten sie ihn zum König ausrufen und deshalb gewaltsam mit sich fortführen. Aber Jesus, dessen Reich nicht von dieser Welt war (18, 36), ließ sich nicht mitnehmen, sondern trennte sich von der Menge. Er ging ganz allein auf den Berg zurück, von dem aus er den Volksscharen entgegengekommen war. Nach Mk 46 betete er dort.

Inzwischen waren die Jünger mit ihrem Schiffe abgefahren (Jo 17 *ἤρχοντο εἰς Καφαρναούμ* = fuhren nach Kapharnaum). Es war auch spät geworden. Nachdem das Wunder der Brotvermehrung schon gegen Abend (*ὀψίας γενομένης* Mt 15) sich ereignet hatte, ist die hier von allen Evangelisten erwähnte *ὀψία* noch erheblich später, also schon in die Nacht zu verlegen. Fahrten bei Nacht waren für Fischersleute nichts Ungewohntes (Lk 5, 5). Sie wären wohl auch in 1 bis 2 Stunden in Kapharnaum gewesen, wenn sich nicht (wohl plötzlich) ein sehr starker Gegenwind erhoben hätte, so daß sie sich nur mühsam durch Rudern (*ἐλαύνειν* Mk 48) vorwärts bringen konnten. Dieser Wind war wohl auch

die Ursache, warum sie sich, als Jesus doch nicht mehr zu ihnen gekommen war und wegen der eingetretenen Finsternis nicht mehr erwartet werden konnte (Jo 17), auf hoher See (ἐν μέσῳ τῆς θάλασσης) hielten. Sie waren so, wie der Augenzeuge Johannes berechnet, 25 bis 30 Stadien, d. h. $4^1/_2$ bis $5^1/_2$ km weit gekommen, also nicht mehr weit vom Westufer entfernt. Inzwischen war auch die vierte Nachtwache, d. h. nach römischer Zeiteinteilung die Zeit von 3 bis 6 Uhr morgens herangekommen. Die Morgendämmerung ermöglichte schon wieder, einiges aus der Umgebung zu sehen. Da ereignete sich ein neues Wunder: Jesus wandelte über die aufgeregten Wellen des Sees dahin und kam nahe an das Schiff der Jünger heran. Er hatte nach Mk vom Ufer aus die Jünger in ihrem Kampfe mit Wind und Wellen gesehen, hatte aber nicht die Absicht, in das Schiff einzusteigen, sondern wollte an ihm vorübergehen. Es kam aber nicht dazu infolge des Verhaltens der Jünger. Der auch in ihnen noch nicht erloschene Gespensterglaube ließ sie vermuten, daß die infolge des Morgengrauens wohl noch nicht völlig deutlich wahrnehmbare Erscheinung die irgend eines (bösen) Geistes sei. Große Angst und lautes Aufschreien waren die Folge. Jesus beruhigt sie aber sofort, indem er sagt, daß er die Erscheinung sei.

Von Mt allein wird ein weiterer wunderbarer Vorgang berichtet, der Petrus, den ersten der Apostel, betrifft und sich damals ereignet hat. Die Behauptung der Erscheinung, Jesus zu sein, fand nicht unbedingten Glauben. Petrus verlangte gewissermaßen als Beglaubigungszeichen (εἰ σὺ εἶ), daß auch ihm die wunderbare Kraft, auf dem Wasser zu wandeln, zuteil werde. Der Glaube, daß Christus ihm diese Kraft verleihen kann, ist die Voraussetzung seiner Bitte an den Herrn, ihn zu sich zu rufen. Tatsächlich erfüllte ihm Jesus seine Bitte, und Petrus konnte über die hochgehenden Wellen hinweg bis zu Jesus gelangen. Unmittelbar vor dem Ziele (καὶ ἦλθεν erscheint besser bezeugt als ἐλθεῖν) verließ ihn aber die Wunderkraft, und er begann sofort unterzusinken. Schuld daran war seine Seelenstimmung. Die Stärke des Windes und die hochgehenden Wogen, die er nun direkt zu fühlen bekam (βλέπων), hatten eine Furcht in ihm erregt, die das anfängliche Vertrauen auf Jesus ins Wanken brachte. Darum entzog ihm Jesus seine wunderbare Hilfe, gewährte sie ihm aber sofort wieder, als dieser wieder voll von Glauben ihn um Rettung anflehte. Der Tadel wegen Kleinglaubens, der sich im Zweifel (διστάζειν) an Christi Hilfe bei drohender Gefahr bekundet hat, erklärt das Untersinken des Petrus als Strafe dafür.

Nun steigen Jesus und Petrus ins Schiff, von wo aus die übrigen Jünger Zeugen auch dieses Wunders gewesen waren. Gleichzeitig legt sich der starke Wind, was wohl auch nicht als Zufall erklärt werden kann. Es ist sonach durchaus verständlich, daß die erlebten Wunder bei den Jüngern das Bekenntnis auslösen, daß Jesus tatsächlich das hohe übernatürliche Wesen sei, wofür er sich ausgibt. Da die Jünger sicher um die Offenbarung der Gottsohnschaft Jesu, wie sie z. B. in Kap. 5 des Jo-Ev vorliegt, wußten, wählen sie hier den höchsten Titel für ihren Meister und bekennen sich gläubig zu ihm als „Gottessohn" (vgl. Mt 16, 15), womit wohl schon ein über die bloße Messianität hinausgehender Begriff verbunden war. Daß Mt die Jünger dem Bekenntnis ein *ἀληθῶς* beifügen läßt, deutet wohl an, daß bisher vorhandene Zweifel im Kreise der Jünger nunmehr verschwunden sind. Das stimmt zu dem Bericht des Mk, der das über alles Maß hinausgehende Erstauntsein der Jünger hervorhebt. Der auf die Mängel der Jünger häufig achtende Evangelist findet in dieser enormen Verwunderung sogar einen Fehler. Hätten die Jünger für Jesu Person und Werk schon ein volles Verständnis gehabt, so wäre ihnen diese wunderbare Selbstoffenbarung Jesu als normal erschienen und es wäre nicht erst jetzt zu einem Bekenntnis der Gottsohnschaft gekommen. Schon das Brotwunder hätte solche Erkenntnisse in ihnen wecken müssen. Aber eine gewisse Härte ihres Herzens (vgl. Eph 4, 18), eine Unempfindlichkeit gegenüber den Einflüssen der Gnade Gottes ließ sie diesen Höhepunkt noch nicht erreichen. Sie hatten also ebenso wie die übrigen Juden (vgl. Jo 6, 26) die Bedeutung des Brotwunders noch nicht voll erfaßt (*συνῆκαν* plusquamperfektisch).

Der vierte Evangelist setzt hier wohl wieder das von Mk oder Mt Berichtete voraus und bricht seiner Gewohnheit gemäß nach Schilderung des Wunders rasch ab. Den Umschwung in der Stimmung deutet aber auch er aus eigener Erinnerung noch kurz an: *ἤθελον λαβεῖν αὐτὸν κτλ.* = sie waren jetzt gern bereit, Jesus in ihr Schiff aufzunehmen. Daß Jesus wirklich einstieg, erzählt Jo nicht, sondern berichtet nur, daß das Schiff nun sofort (wohl in ganz kurzer Zeit) ans Westufer gelangte und zwar an der Stelle, wohin die Jünger fahren wollten (*εἰς ἣν ὑπῆγον*). Das von den Syn erzählte Nachlassen des Windes hatte dies rasche Erreichen des Zieles ermöglicht, so daß kein weiteres Wunder mehr angenommen werden muß.

Diese Nachtfahrt hatte also den Jüngern eine Verstärkung und gewisse Vollendung ihres Glaubens an Jesus gebracht. Was

Jesus vor der großen Öffentlichkeit verweigerte (vgl. Mt 12, 39 <), gewährte er seinen Jüngern. Er wirkte ein Wunder an seiner eigenen Person. Ein bloßes Wandeln am Seeufer (*ἐπὶ τῆς θαλάσσης* könnte das an sich auch heißen), wie es die rationalisierende Kritik als historischen Kern annimmt, hätte keine solche Wirkungen bei den Jüngern haben können.

§ 125. Krankenheilungen in und um Gennesar.

Mk 6, 53—56; Mt 14, 34—36.

Als Landungsort nach dem Wunder des Seewandelns nennen Mk und Mt *Γεννησαρέτ* (D Italahss u. a. *Γεννησάρ*). Darunter ist die auch sonst erwähnte, besonders von Flavius Josephus (Bell. Jud. III 10, 8) als außerordentlich fruchtbar gepriesene kleine Ebene Gennesar am nördlichen Westufer des Sees Genesareth zu verstehen (ca. $5\frac{1}{2}$ km lang und 2 km breit[1]). Dort konnte aber Jesus nicht unbemerkt bleiben. Die Kunde, Jesus sei wieder zurückgekehrt, drang von Ort zu Ort, so daß wohl vom ganzen Westufer des Sees wie von dem dahinter liegenden Land (nicht bloß aus der Ebene Gennesar) Kranke zu Jesus gebracht wurden, wobei Tragbahren verwendet wurden. Da aber Jesus in dieser Zeit nicht an einem Ort blieb, sondern verschiedene Städte, Dörfer und Gehöfte aufsuchte, wurden ihm die Kranken dorthin nachgetragen. Dabei offenbarte sich ähnlich wie bei der blutflüssigen Frau (s. oben § 117) ein tiefgehender Glaube an Jesu Wundermacht. Sie baten Jesus nur, er möge den Saum seines Kleides von den Kranken berühren lassen, und brachten deshalb diese auf die freien Plätze (*ἀγοραί*), an denen Jesus vorüberging. Tatsächlich wurde dieser Glaube auch belohnt, und alle Kranken, die so verfuhren, geheilt. Jesu Wundermacht tritt in dieser zusammenfassenden Schilderung des Mk und Mt neuerdings in helles Licht. Dieser Sammelbericht (vgl. zum früheren Mk 3, 10 + § 90) bedeutet in beiden Evangelisten auch den Abschluß eines Jesus hauptsächlich als Wundertäter schildernden Abschnittes (Mk 4, 35—6, 56; bei Mt umfaßt er nur Kap. 14).

§ 126. Die eucharistische Rede in Kapharnaum.

Jo 6, 22—71.

Aus dem Wirken Jesu in und um Gennesar wählt der vierte Evangelist den ersten Tag, der der wunderbaren Speisung folgte,

[1]) S. G. Dalman, Orte und Wege Jesu, Gütersloh 1919, S. 122f.

aus, um eine hochbedeutsame Belehrung Jesu — die einzige galiläische im Ev — seinen Lesern berichten zu können. Sie galt in erster Linie denjenigen Juden, die am Abend vorher Zeugen der wunderbaren Speisung gewesen und am andern Morgen Jesus nachgeeilt waren. Wie es ihnen möglich gewesen war, wieder mit Jesus zusammenzutreffen, erzählt der Evangelist mit großer Breite. Sie hatten die Nacht wohl an oder in der Nähe der Stätte des Wunders im Freien verbracht und waren dann morgens auch zum Seeufer hinabgestiegen. Erkundigungen über den Verbleib Jesu und seiner Jünger hatten ergeben (εἶδον), daß nur die Jünger mit dem einzigen Boot, das überhaupt dagewesen war (ἦν ist plusquamperfektisch), abgefahren waren, Jesus aber nicht. Da aber angenommen werden mußte, daß Jesus wieder mit seinen Jüngern zusammenkommen werde, suchten ihn diese Leute nicht mehr im Lande östlich des Sees, sondern fuhren den Jüngern nach. Die Gelegenheit dazu ergab sich, als von der Stadt Tiberias (s. oben § 123) her mehrere Schiffe ans Ostufer in die Nähe der Stätte des Brotwunders herüber gekommen waren — wohl des Fischfangs wegen — und die am Ufer Harrenden aufnahmen. So kam ein Teil der Zeugen des Wunders rasch nach Kapharnaum und fand dort Jesus, nach dem sie gesucht hatten. Die Verwunderung der Leute, Jesus schon hier zu treffen, bekundet sich in der Frage nach der Zeit seiner Ankunft (γίγνεσθαι) in Kapharnaum; daraus glaubten sie dann auf die Art und Weise seines Herüberkommens vom Ostufer schließen zu können. Nach dem Berichte des Evangelisten scheint Jesus diese Frage gar nicht beantwortet zu haben, sondern beginnt sofort in feierlicher Weise (doppeltes Amen) eine längere Belehrung. Nach Vers 59 fand sie in einer Synagoge statt, woraus sich auch ergibt, daß die Zuhörer nicht mehrere Tausende betragen haben können, also nicht alle Zeugen des Brotwunders dabei waren.

22 ff | 25 | 26

In einem ersten Teile (Vers 26—34) will Jesus seine Zuhörer **allgemein** auf das Vorhandensein einer neuen ewigen Speise, eines **wahren Himmelsbrotes**, das Gottvater durch den Menschensohn spendet, aufmerksam machen. Darum muß er zunächst tadeln, daß die Zuhörer, die am Abend vorher das Brotwunder miterlebt haben — sie bildeten wohl die Hauptmasse —, aus falschen Motiven nach seiner Person suchten. Daß Jesus als ein Wundertäter aufgetreten war, der ihnen leibliche Nahrung, ja Sättigung verschafft hatte, war der Grund gewesen, warum sie ihn nicht entwischen lassen wollten. Daß Jesus mit diesem Wunder

ihnen aber nicht ein Schaustück und lediglich leibliche Wohltat darbieten wollte, sondern daß das Wunder ein σημεῖον war, der Hinweis auf eine höher geartete Speise, die er ebenfalls vermitteln wollte und konnte, blieb ihrem geistigen Blicke verhüllt. Nach Mk 6, 20 hatten ja nicht einmal die Jünger Jesu das richtige Verständnis des Brotwunders erreicht (s. oben § 124). Diese Anknüpfung der Rede Jesu an das vorausgehende Wunder war für Jo wohl auch der Anlaß gewesen, den Wunderbericht seinem Ev einzureihen, obwohl die Syn ihn schon ausführlich gebracht
27 hatten. Positiv stellt Jesus dann dieser Ablehnung der auf das Materielle, d. h. hier auf natürliche und darum vergängliche Speise gerichteten Gesinnung die Ermahnung gegenüber, eine übernatürliche Speise sich durch ihr Handeln (ἐργάζεσθαι) zu erwerben. Diese Speise hat zwei wesentliche Eigenschaften: 1. ist sie nicht vergänglich, sondern „dauert bis zum ewigen Leben", d. h. auch in dieses hinein, ist also ewig; 2. ist der Menschensohn, der Messias, also Christus selbst ihr Spender. Dazu hat ihn sein Vater, d. i. Gott, gemacht und vor den Menschen durch Ausstattung mit Wunderkraft vollgültig beglaubigt (ἐσφράγισεν), zuletzt noch durch
28 das Brotwunder. Die Juden gingen nun auf die Ermahnung zum ἐργάζεσθαι ein und frugen, was sie tun müßten, damit Werke zustande kämen, die in den Augen Gottes gültig und ihm
29 wohlgefällig wären (ἔργα θεοῦ). Die Antwort Jesu nennt nur ein „Gotteswerk", weil es alle anderen bedingt und in sich schließt, den Glauben an den von Gott Gesandten, also an Jesu Person
30 und Werk. Um einen solchen Glauben ihrerseits leisten zu können, verlangten aber die Juden von Jesus neuerdings ein ihn beglaubigendes Wunderzeichen. Nur auf Grund des Schauens von Wundern können sie glauben (vgl. 4, 48; 20, 29). Nachdem die Zuhörer zuletzt am Abend vorher Zeuge eines solchen Jesus beglaubigenden Zeichens gewesen waren, erscheint diese neue Wunderforderung als maßlose Kühnheit, und die Kritik stützt sich deshalb auch auf diese Verse, um die Einheitlichkeit des Berichtes beanstanden zu können. Indes ist die Wundersucht des Volkes in Rechnung zu stellen und zu beachten, daß gerade das Brotwunder den Wunsch nach Wiederholung auslösen mußte, weil es ein atl Vorbild hatte, das tatsächlich ein auf längere Zeit sich erstreckender
31 wunderbarer Vorgang war. Darum weisen auch die Juden auf das Manna hin, das ihre Vorfahren während der Wüstenwanderung gegessen haben (Ex 16, 4—36; Nm 11, 4—9), und zitieren als Beleg Ps 78, 24^{b} (aus der ersten Hälfte des Psalmverses wird φαγεῖν hinzugefügt), wo das Manna sogar „Brot aus dem

Himmel“ genannt wird. Wenn sie also von Jesus eine Wiederholung des Mannawunders fordern — vom Messias scheint man es erwartet zu haben (Midrasch Kohelet f. 86, 4) —, so trachten sie ja nach höherer, himmlischer Nahrung und kommen so der Forderung Jesu entgegen. Aber Jesus läßt nicht gelten, daß das 32 von Moses den Israeliten vermittelte Manna wirklich das wahre, echte „Brot aus dem Himmel“ gewesen sei — die Ausdrucksweise des Ps 78 gilt ihm also nur als bildlich —, vielmehr wird dies erst jetzt den Menschen (ὑμῖν) gegeben und zwar von Gott selbst, dem Vater Jesu. Das kann auch gar nicht anders sein, weil zu 33 einem solchen Brote — es heißt jetzt, nachdem der Geber genannt ist, „Gottesbrot“ — zwei Eigenschaften gehören: seinem Ursprung nach muß es (wirklich und völlig) aus dem Himmel stammen (der Ausdruck *καταβαίνειν* deutet schon an, daß es ein persönliches Wesen sein muß) und seiner Wirkung nach muß es die irdische Nahrung, die nur das leibliche Leben einige Zeit zu erhalten vermag, übertreffen und das wahre, ewige Leben selbst zu spenden imstande sein. Nur bei solcher himmlischen Herkunft und Wirkung an den Menschen (*κόσμος*) kann von wahrem Himmelsbrot geredet werden. Wie bei der Samariterin (Jo 4, 15) löst auch hier 34 die Schilderung der übernatürlichen Gabe das Verlangen danach aus. Die Juden bitten „den Herrn“, er möge ihnen dieses Himmelsbrot geben und zwar für alle Zeit, so daß ein neues höheres Mannawunder geschieht.

Nun sieht Jesus den Augenblick gekommen, um den Kreis 35 seiner Darlegungen enger zu ziehen und das Himmelsbrot näher zu bestimmen. Darum steht an der Spitze dieses zweiten Teiles (Vers 35—51 a) die These, daß Jesus selbst dieses Lebensbrot, d. h. dieses Leben spendende Brot sei. Also gilt es für die Menschen, dieses Brot zu genießen. Es geschieht (zunächst) dadurch, daß man „zu Jesus kommt“ oder, wie der synonyme Parallelausdruck lautet, „an Jesus glaubt“. Bei dieser Art von geistiger Gemeinschaft mit Jesus werden alle höheren Bedürfnisse des Menschen ein für allemal befriedigt; es gibt keinen geistigen Hunger und keinen geistigen Durst mehr; in Jesus besitzt der Gläubige alles. Trotz der unendlichen Größe dieses Gottesgeschenkes 36 weisen es aber die Juden, wie Jesus selbst schon prophezeit, zurück (ähnliche Zwischenbemerkungen z. B. 1, 5[b]; 3, 32[b]). Jesus hatte es ihnen in Vers 26 durch den an der Spitze stehenden Tadel wegen des Nichtverstehens des Brotwunders schon vorgehalten (*εἶπον ὑμῖν*), daß sie ihn als Wundertäter wirken sahen und trotzdem nicht glauben. — Um nun die Größe dieser Schuld der 37

Juden in volles Licht zu stellen, führt Jesus in Vers 37—40 aus, wie sehr sein himmlischer Vater an seinem irdischen Werke beteiligt ist. Dadurch erscheinen die ungläubigen Juden wieder (vgl. 5, 23) als Menschen, die Gott selbst ungehorsam sind. Das „Kommen zu Jesus" (Vers 35) ist abhängig von der göttlichen Prädestination, die darin besteht, daß Gott Vater die betreffenden Personen seinem Sohne zu eigen gibt. Sie hat die herrliche Wirkung, daß die so vom Vater Erwählten ausnahmslos (πᾶν) sich gläubig an Jesus anschließen. Jesus seinerseits schließt niemand,
38 der so vom Vater geschickt wird, von seinem Reiche aus, weil er ja selbst vom Vater aus dem Himmel herab in die Welt gesandt wurde und die volle Ausführung des väterlichen Willens gerade seine Berufsaufgabe hier auf Erden ist (4, 34; 5, 30); in dieser Hinsicht kennt er keinen eigenen Willen, der dem des Vaters ent-
39 gegengesetzt sein könnte (vgl. Mt 26, 39 +). Zum Beweise für diesen Heilswillen Jesu (οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω) wird der Prämisse des Verses 38 der Untersatz beigefügt: „Nun aber will mein Vater, daß ich allen von ihm Prädestinierten das Heil spende". Negativ besteht dies in dem Nichtverlorengehenlassen dieser Menschen, so lange sie auf Erden leben; sie müssen in der Verbindung mit Jesus erhalten werden. Positiv muß ihnen dann Christus beim jüngsten Gericht das ewige Leben in der Vollendung zu-
40 sprechen (hier ist von der ἀνάστασις ζωῆς 5, 29 die Rede). Daß Christus selbst diese Vermittlerrolle spielen soll, wird eigens noch als Wille des Vaters (Vers 40 hat denselben Anfang und denselben Schluß wie Vers 39) gegenüber jüdischer Ungläubigkeit hervorgehoben. Es gibt keine andere Rettung: Wer Jesus in seinem Wirken geschaut hat (wie es die Juden getan haben und indirekt alle, an die die Glaubensbotschaft gelangt ist), muß sich zum Glauben und damit zum Lebensbesitz führen lassen, wenn er einst die ewige Seligkeit (ἀναστήσω Indikativ Futur) erlangen will. Man kann nicht mit Bewußtsein an Jesus vorübergehen, da ihn
41 f der Vater zum „Eckstein" (Eph 2, 20) gemacht hat. — Daß Jesus seine eigene Person in dieser Weise (vgl. Vers 33, 35 und 38) zum wahren lebenvermittelnden Himmelsbrot machte und sich damit himmlischen Ursprung zuschrieb, erregte den Widerspruch der Zuhörer, die hier einfach als Juden (nicht Judäer) bezeichnet sind. Sie murmelten (ἐγόγγυζον) sich gegenseitig zu, daß doch die rein irdische Abkunft Jesu, seine Geburt vom Elternpaar Joseph und Maria, bekannte Tatsache sei. Da der Evangelist seinerseits an die himmlische Abstammung glaubt, deutet er hier auch seinen Glauben an die Geburt Jesu aus Maria der Jungfrau an; sonst

wäre ja der jüdische Einwand berechtigt gewesen. Jesus widerlegt diesen aber nicht direkt, sondern wiederholt einfach die These von der Prädestination (Vers 37) in negativer Form (οὐδεὶς δύναται . . . ἐὰν μή), wobei für das Wirken der Gnade der starke Ausdruck ἑλκύειν = Herbeiziehen des Menschen zu Jesus, gebraucht wird. Einem so Begnadigten wird auch nochmal ein gnädiges Endgericht versprochen (ἀναστήσω κτλ. wie Vers 40). Auf dieses Wirken des Vaters haben seinerzeit schon atl Propheten hingewiesen. Zitiert wird Is 54, 13, wo „allen Söhnen" Israels verheißen wird, daß sie „von Gott Belehrte" (Jahweschüler) sein werden. In der messianischen Zeit ging das in Erfüllung. Da hört man das Wort des göttlichen Vaters und wird so sein Schüler. Wer aber so in die Schule des Vaters geht, der muß sich notwendigerweise an Jesus anschließen; die Lehre des Vaters führt ihn zu Jesus. Freilich (οὐχ ὅτι = οὐ λέγω ὅτι: nicht als ob) ist dieses Belehrtwerden durch Gottvater nicht in der Weise geschehen, daß dieser in sichtbarer Weise den Menschen erschienen wäre und so zu ihnen gesprochen hätte. Ein solches Schauen Gottes, des Vaters, hat ja überhaupt niemals ein Mensch erlebt (5, 37); das ist das alleinige Vorrecht seines eingeborenen Sohnes, der selbst „von Gott her stammt", also dieses Schauen als Wesenseigenschaft besitzt. Das Hören des Vaterwortes (Vers 45) kann also nur ein indirektes oder ein innerliches sein, ein Sichziehenlassen von der göttlichen Gnade, die zu Jesus führen will. Abschließend und zusammenfassend verkündet Jesus nochmals feierlich die lebenvermittelnde Kraft des Glaubens an seine Person (3, 15 f) und wiederholt die These dieses Abschnittes: „Ich bin das Lebensbrot" (Vers 35), womit ja Vers 47 bewiesen ist. Die von den Juden geforderte Wiederholung des Mannawunders hätte diese lebenspendende Wirkung nicht gehabt. Der Genuß des Manna hat einst die Israeliten nicht am Leben erhalten; sie starben, wie alle Menschen. Wohl aber hat das Himmelsbrot, das in der Gegenwart den Menschen angeboten wird, die wunderbare Kraft, den davon Essenden vom Tode zu bewahren (ἵνα wohl abhängig von καταβαίνων). Es verleiht ihm eben ewiges Leben. Der Tod des Leibes, den er allerdings ebenso erleben muß wie die alten Israeliten, ist kein volles dauerndes Sterben, weil ihm der Besitz des ewigen Lebens überhaupt nicht geraubt werden kann. Jesus wird ja auch die Wirkung des leiblichen Todes bei der Erweckung zum ewigen Leben aufheben (Vers 39, 40 und 44). So herrlich wirkt also Christus für die Gegenwart dadurch, daß er das ist, was dieser Abschnitt behauptet und durch Hinweis auf

43 f 45 46 47 48 49 50 u. 51 a

das Wirken Gottvaters erhärtet hat: „das lebendige (darum lebenspendende) Brot, das vom Himmel herabkommt". (Vers 50 stellt also den Obersatz, ἐγώ εἰμι κτλ. den Untersatz und ἐάν τις φάγῃ κτλ. den Schlußsatz eines Syllogismus dar.)

Während in der Rede Jesu bisher als Leistung des Menschen nur das Kommen zu Jesus, näherhin das Glauben an ihn (Vers 35, 40, 47) verlangt, also zunächst ein geistiger Genuß Jesu, des Lebensbrotes, angeboten worden war, wird im dritten Teil (Vers 51b—58) der Genuß des Fleisches Jesu als Lebensbedingung gefordert. *Καὶ — δὲ* = aber noch etwas. Der Kreis der Darlegungen über das Lebensbrot wird also noch einmal enger gezogen (δὲ). Jesu Fleisch, d. h. die irdisch materiellen Bestandteile seines Daseins, die er annahm, als er „Fleisch wurde" (Jo 1, 14), stellt das Lebensbrot dar, das er der Menschheit geben wird (δώσω), also die Speise und das Brot, von dem im ersten und zweiten Teile die Rede war (Vers 27, 35, 48, 50, 51a). Die Kapharnaumrede geht also ähnlich vor, wie der Prolog des Evangeliums. Wie dort das Kommen des Logos (1, 9) im dritten Teile näherhin als eine Fleischwerdung (1, 14) bezeichnet worden war, so wird hier der Genuß des Lebensbrotes näherhin (καὶ, das also nicht mit „auch" zu übersetzen ist) als ein Genießen des Fleisches Christi bezeichnet. Wie man aber eine irdische Speise nur dann genießt, wenn man zu ihr hintritt und sie zu sich nehmen will, so kann das Fleisch Christi auch nur dem wirkliche Speise sein, der sich gläubig Christus naht. Darum war in den bisherigen Darlegungen der Rede nur von der Vorbedingung, dem Glauben die Rede. Man muß zuerst Jesus geistig im Glauben genießen, ehe man zum Genusse seines Fleisches schreiten kann. Das Fleisch Jesu „für das Leben der Welt" wird, wie der Textus receptus (ἡ σάρξ μού ἐστιν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς) interpretiert, einst in den Tod hingegeben werden, damit die Menschen zum Leben gelangen können. Dadurch ist es eben das Lebensbrot (Vers 35, 48 und 51). Es wäre aber nun nicht genügend, den Genuß dieses Lebensbrotes wieder nur als einen geistigen aufzufassen und entweder als den Glauben an den Opfertod Christi oder gar bloß an Christi irdisches Dasein zu erklären. Eine solche figürliche Deutung der Gleichung: Fleisch Christi = Lebensbrot würde den durch καὶ – δὲ angedeuteten Fortschritt des Gedankenganges der Rede nicht bringen und zum Ausdruck „Fleisch" schlecht passen. Zur vollen Unmöglichkeit aber wird sie durch die in Vers 53—55 folgende nähere Erklärung dieses Ge-
52 nusses des Fleisches Christi. Die jüdischen Zuhörer Jesu hatten

nämlich sehr wohl verstanden, daß Jesus wirklich sein Fleisch, also seinen Leib zum Essen angeboten hat. Sie erblickten darin die Aufforderung, sich Jesus gegenüber ähnlich zu verhalten, wie z. B. einem Opfertiere gegenüber, das getötet und dessen Fleisch dann größtenteils gegessen wird. Natürlich erregte die Zumutung des Genusses von Menschenfleisch den Widerwillen der Zuhörer und es entstand unter ihnen ein Disput, ob Jesus eine so grobsinnliche und widernatürliche Auffassung (man nennt sie die „kapharnaitische") gemeint habe oder ob er ihnen in anderer Weise sein Fleisch zum Essen darbiete (πῶς δύναται). Jesus hatte wohl 53 während einer Pause in seiner Rede die Zuhörer dieses Problem unter sich erörtern lassen und fuhr dann fort, indem er die Notwendigkeit und Bedeutung dieses „Fleischessens" im folgenden näher erklärte. Er sagt aber nicht: „Ihr dürft es nicht materiell auffassen; es ist ja nur ein geistiges Essen", sondern bleibt dabei, daß es sich um das „Essen des Fleisches des Menschensohnes", also des Messias handelt. Ja, er ergänzt den Begriff, indem er als Parallele das „Trinken seines Blutes" daneben stellt. Dadurch wird noch deutlicher, daß der Leib Christi einem gewaltsamen Tode überliefert werden wird, so daß es zu einem Blutvergießen kommt. Dieses Blut muß ebenfalls getrunken werden. Jesus verlangt also „die heilige Kommunion". Wer sie verweigert, kommt nicht zum Besitz des wahren, ewigen und inneren Lebens, erreicht also die ewige Seligkeit nicht. Wer wirklich, wie es der zweite Teil der Rede forderte, ein Gläubiger ist, muß auch an die Bedeutung des Opfertodes Christi glauben und die heiligen Elemente, die hier hingegeben wurden, sich aneignen. Der realen Hingabe entspricht auch allein ein realer Genuß. Der bloße Glaube an den Opfertod Jesu könnte bildlich nicht als ein Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes bezeichnet werden. Gerade jüdischen Zuhörern gegenüber, denen der Blutgenuß streng verboten war, wäre eine solche bildliche Redeweise besonders ungeeignet gewesen. Die unbedingte Heilsnotwendigkeit des Genusses des Fleisches 54 und Blutes Christi wird dann auch positiv behauptet, wobei statt *φαγεῖν* (*ἐσθίειν*) das den materiellen Genuß noch deutlicher betonende Verbum *τρώγειν* (Grundbedeutung nagen, kauen) gebraucht ist. Was dann schon in Vers 39 und 44 als Folge der göttlichen Prädestination und in Vers 40 als Folge des Glaubens an Jesus (als das Lebensbrot) erwähnt worden war, die Auferweckung durch Jesus (zum Leben) am jüngsten Tage, ist hier als Folge des Genusses des Fleisches und Blutes Christi genannt. Die Seligkeit des Menschen hängt also ab von dieser realen Ver-

bindung mit den am Kreuze geopferten materiellen Bestandteilen (natürlich nur für den, dem sie dargeboten werden, wie in Vers 40 auch nur von der Seligkeit derer die Rede ist, die Christus „schauen"). Die bewußt ablehnende Haltung der Juden gegenüber dieser von ihnen verlangten Kommunion schließt sie von der Seligkeit aus.
55 Um ja keinen Zweifel über die materielle Art des Genusses von Fleisch und Blut zu lassen, erklärt Jesus noch, warum er ein Essen und Trinken verlangt. Sein Fleisch stellt eine wahrhaftige (ἀληθής), d. h. wirkliche, nicht etwa eine nur geistige, bildlich aufzufassende Speise dar und ebenso ist sein Blut ein materieller,
56 kein symbolischer Trank. Warum Jesus soweit geht und sich sogar zum leiblichen Essen und Trinken darbietet, deutet er an, indem er die Folge dieser Kommunion nennt: Es ist ein gegenseitiges Ineinandersein, ein gegenseitiges Sichdurchdringen zwischen Jesus und dem Kommunikanten. Die leibliche Vereinigung soll die geistige zur Folge haben. Ein späterer Zusatz des abendländischen Textes verweist auf das Vorbild dieses Ineinanderseins: „wie in mir der Vater und ich im Vater bin" (nach Jo 10, 38) und läßt Jesus nochmals die Heilsnotwendigkeit des „Hinnehmens des Leibes
57 des Menschensohnes" (vgl. Mt 26, 26 ∧) betonen. Der echte Text stellt zum Schluß auch wieder die in den johanneischen Christusreden so häufige Beziehung zum Vater her. Jesus kann in dieser Weise für den Kommunikanten Vermittler und Unterpfand (δι᾽ ἐμέ um meinetwillen) des ewigen Lebens sein, weil er selbst in gleicher Weise um des Vaters willen, d. h. infolge des Willens des Vaters und um ihn zu erfüllen, hier auf Erden lebt und als Gottgesandter wirkt. Die lebenspendende Wirkung der Kommunion geht also auf den Vater zurück und wird durch Jesus garantiert.
58 Der Schlußsatz der Rede faßt das Ergebnis zusammen. Die gegebene Schilderung (οὗτος) galt „dem vom Himmel herabgestiegenen Himmelsbrot" (Vers 33 und 41). Dieses ist also ganz anders als die wundersüchtigen Juden es erwarteten. Sie hatten es sich als Wiederholung des Mannawunders gedacht, aber dabei viel zu niedrige Vorstellungen gehabt. Das geschilderte Brot läßt nicht wie das Manna die davon Essenden doch einmal sterben (Wiederholung von Vers 49), sondern verleiht ihnen ewiges Leben (Wiederholung von Vers 50 f). Wie dieser Schlußvers zeigt, hatte also die Rede Jesu ein einheitliches Thema: die Schilderung des wahren Himmelsbrotes. Man glaubt aber doch vielfach dem ersten und zweiten Teil (die auch öfter als ein Teil zusammengefaßt werden, wobei man ihn entweder bis Vers 51^a inkl. oder bloß bis Vers 47 inkl. gehen läßt) insofern ein selbständiges Thema zuweisen zu müssen,

als diese Abschnitte nur vom geistigen Genuß des Himmelsbrotes durch den Glauben handeln, während im dritten Teil vom eucharistischen Genuß die Rede ist; dort sei Jesus geistige, hier materielle Speise. Indes hat die Erklärung von Vers 51b (s. oben) ergeben, daß dort eine völlige Gleichsetzung zwischen dem Brot des dritten Teiles und dem der vorausgehenden Erörterungen gelehrt wird. Also hatte Jesus von vornherein die Darbietung des heiligen Altarsakramentes, der heiligen Kommunion im Auge, wenn er sich als künftigen Spender von ewiger Speise (Vers 27) und als das wahre Himmelsbrot selbst (Vers 35 u. ö.) bezeichnet hatte. Er hatte nur zunächst ganz allgemein von dieser neuen bevorstehenden Nahrung der Menschen gesprochen, sie in Vergleich zum Manna gesetzt und vor allem die Vorbedingungen des Genusses dieser Speise auf göttlicher und menschlicher Seite, die Prädestination durch den Vater und den Glauben an Jesus, sowie ihre seligmachende Wirkung betont. Dann erst ging er dazu über, die Speise selbst zu nennen: sein Fleisch und sein Blut. Es ist also durchaus berechtigt, die ganze Rede als eucharistische zu bezeichnen. Der Gedankenaufbau schreitet folgerichtig vorwärts, und es ist deshalb auch verkehrt, etwa die Verse 41—46, die eine Zwischenbemerkung der Zuhörer und Jesu Antwort darauf bringen, als spätere Einschübe zu betrachten. Wie sehr dem Evangelisten daran gelegen ist, daß seine Mitteilungen als die Hauptgedanken einer von Jesus wirklich gehaltenen Rede angesehen werden, zeigt 59 er auch noch dadurch, daß er noch näher die Örtlichkeit nennt, in der diese hochbedeutsame Belehrung stattfand. Es war eine Synagoge in Kapharnaum (vgl. Lk 7, 5). Unter den heutigen Ruinen von Kapharnaum ragen die Reste eines alten schönen Synagogenbaus hervor. Doch kann dieser nicht die Synagoge, in der Jesus damals sprach, sein, da er erst in der späteren Kaiserzeit entstanden ist [1]). Höchstens könnte er an der Stelle einer älteren Synagoge errichtet worden und diese dann die Synagoge Jesu gewesen sein. Daß die Rede Jesu an einem Sabbat stattgefunden habe, ist nicht zu folgern, ja direkt unmöglich, weil dann die Nacht von Freitag zum Sabbat die Überfahrtsnacht gewesen sein müßte, was durch das Gebot der Sabbatruhe, die Freitag abend beginnt, ausgeschlossen ist.

Der Evangelist berichtet weiterhin — und das steigert noch den Eindruck der Geschichtlichkeit seines Berichtes — auch die Folgen

---

[1]) Vgl. Heinrich Kohl und Karl Watzinger, Antike Synagogen in Galiläa, Leipzig 1916.

60 f der eucharistischen Rede, die zum Teile Mißerfolge sind. Sogar viele von solchen, die sich bisher als Anhänger (μαθηταί) Jesu bekannten, nahmen an dieser Rede Anstoß und äußerten in Bemerkungen, die sie sich gegenseitig zumurmelten, ihren großen Unwillen darüber. Sie erklärten sie für „hart" (das Bild stammt wohl vom harten Brot, das man nicht genießen kann) und das Zuhören für unerträglich. Sie waren also bei der „kapharnaitischen" Auffassung geblieben und hatten geglaubt, es werde ihnen der Genuß von Menschenfleisch und Menschenblut, so wie diese Stoffe in die Sinne fallen, zugemutet. Jesus kannte natürlich ihre ablehnende Haltung und bemühte sich, ihr Mißverständnis zu beseitigen. Das Ärgernis, das sie jetzt an dem verlangten Genusse
62 seines Fleisches nehmen, wird grundlos und muß schwinden, wenn sie direkt (wie die Apostel) oder indirekt (durch Hörensagen) Zeugen der Himmelfahrt Jesu sein werden. Dann müssen sie das Wunder seiner Auferstehung von den Toten anerkennen und daraus schließen, daß er sein Fleisch nicht als grobsinnliche Speise, als tote Materie angeboten hat, sondern als eine dem himmlischen Christus angehörende, also verklärte und vergeistigte Leiblichkeit. Nach dem fragenden ἐάν-Satz ist also etwa zu ergänzen: „habt ihr auch dann noch einen Grund zum Ärgernis?" Ergänzungen wie: „dann wird euer Ärgernis noch viel größer sein", sind innerlich unmöglich; die Himmelfahrt Jesu — von ihr und nicht vom Abschiednehmen Jesu ist die Rede — kann keine Steige-
63 rung des Ärgernisses bedeuten. Auf die erhöhte Daseinsweise seines Fleisches weist Jesus auch hin, indem er den Gegnern zugibt, daß die Materie des Fleisches als solche freilich keinen geistigen, religiösen Nutzen stiften (geschweige denn Leben vermitteln) kann. Es darf nicht totes, sondern muß lebendiges, beseeltes Fleisch sein. Das Pneuma, d. h. hier ein geistiger Bestandteil, eine Seele muß dabei sein, so wie der erste Mensch auch nur ein Lebewesen wurde, indem Gott dem aus der Erde gebildeten Leib eine Seele einhauchte. Die Auferstehung Jesu, die in seiner Himmelfahrt voll erkannt wurde (θεωρῆτε Vers 62), hat seinem in den Tod gegebenen Leibe dieses pneumatische Leben verliehen, also ist die verlangte Kommunion eine Vereinigung mit dieser pneumatischen Leiblichkeit und die Rede Jesu war „Geist und Leben", d. h. bot den Gläubigen ein Mittel dar, durch das sie sich selbst geistiges
64 Dasein und ewiges Leben erwerben konnten. Jesus gab sich aber bei dieser an sich zwingenden Darlegung nicht der Hoffnung hin, die Gegner alle zu überzeugen und ihr Ärgernis zu beseitigen. Er machte sogar öffentlich auf das Vorhandensein „einiger" Ungläu-

bigen unter seinen bisherigen Anhängern aufmerksam und der Evangelist sieht in dieser Äußerung die Bekundung der Jesus eigenen Herzenskenntnis. Jesus ist nicht etwa betrogen und enttäuscht worden, sondern war sich von vornherein (ἀπ᾽ ἀρχῆς seit er Jünger und Anhänger um sich scharte) klar über solche Mißerfolge. Ja, auch die Existenz eines Verräters unter den Zwölf (vgl. Vers 70 f) wußte er genau. Daß es nicht damit getan ist, daß sich einer 65 äußerlich oder nur zeitweise Jesus anschließt, hatte Jesus damals noch offen erklärt, indem er auf die Prädestinationstexte (Vers 37 und 44 f) zurückverwies. Die ungläubigen Anhänger waren also zu Jesus gekommen, ohne daß sie der Vater zu Jüngern Jesu vorausbestimmt hatte. Durch diese indirekte Entlarvung wurde 66 der Bruch mit den „Ungläubigen" wohl noch beschleunigt. Während sie bisher sich Jesus sogar so eng angeschlossen hatten, daß sie ihn (wenigstens zeitweise) auf seinen Wegen begleiteten (μετ᾽ αὐτοῦ περιεπάτουν), trennten sie sich von ihm und lebten so, wie sie früher als Juden gelebt hatten. Es waren derer, die so wieder „rückwärts gegangen waren", sogar „viele".

Dieser große Abfall von Anhängern veranlaßte Jesus auch, 67 dem engsten Kreise seiner Jünger, „den zwölf" (Aposteln; Jo setzt also die von den Syn berichtete Apostelwahl als bekannt voraus) gewissermaßen die Vertrauensfrage zu stellen; sie sollten ihm sagen, ob auch sie ihren Meister verlassen wollen. Das wird nicht unmittelbar nach der eucharistischen Rede, aber auch nicht längere Zeit nach ihr geschehen sein. Die Antwort gibt wieder im Namen 68 aller Apostel „Simon Petrus". Er versichert dem „Herrn" ihre Treue. Sie wüßten keinen religiösen Führer, dem sie sich anschließen könnten; von Jesus allein hören sie eine Lehre, die ihnen wahres Leben verkündet und vermittelt (vgl. Vers 63). Auch 69 fügt Petrus ein Bekenntnis zur Messianität Jesu bei: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ = der Heilige Gottes κατ᾽ ἐξοχήν, der sehnlichst erwartete große Heilige (der z. B. „Aaron, den Heiligen Jahwes" Ps 106, 16 übertrifft), also wie Mk 1, 24 < der Messias. Diese Wahrheit bildet den Inhalt ihres feststehenden Glaubens (πεπιστεύκαμεν), ist aber auch Ergebnis ihres vernunftgemäßen Erkennens (ἐγνώκαμεν). Die Jünger halten also im Gegensatz zu den Abgefallenen (darum ἡμεῖς) an der schon früher gewonnenen und öfter bekannten Überzeugung von der Messianität fest. Daß damit auch Christi Gottsohnschaft, die nach Mt 14, 33 kurz vorher von den Aposteln im Schiffe bekannt worden war (s. oben § 124), den Inhalt ihres Glaubens bildete, ist gerade im Zusammenhang des Jo-Ev, wo Jesus sich so oft als Gottes Sohn offenbart,

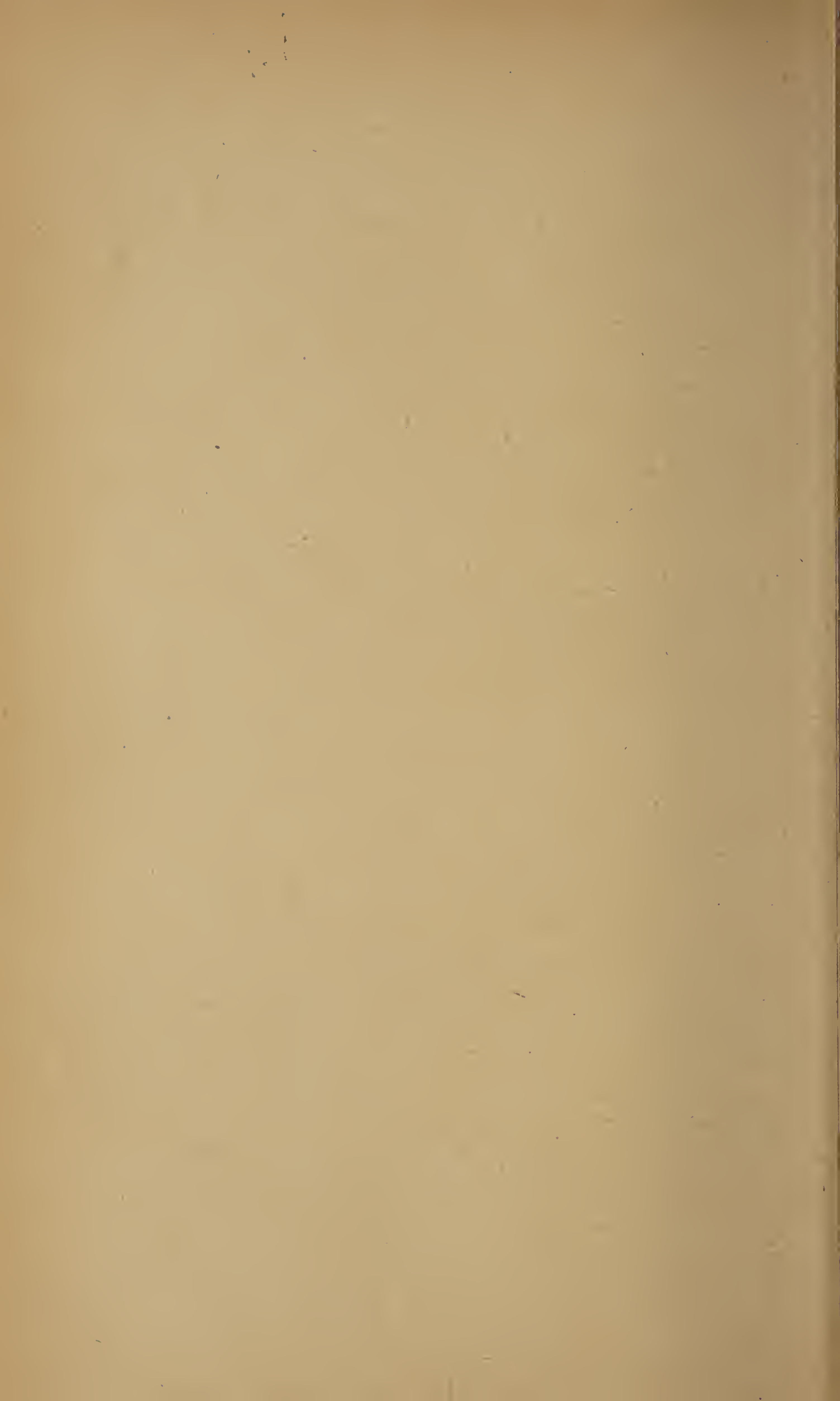
zweifellos. Messias und Gottessohn waren für die Apostel und auch für das Urchristentum noch nicht die streng geschiedenen Begriffe, die die heutige theologische Spekulation vielfach daraus gemacht hat. Durch dieses Bekenntnis hatten die Jünger wieder eine Versuchung, wie sie der Abfall vieler sicher bedeutete, siegreich überwunden. Es ist aber durchaus verständlich, wenn solche Bekenntnisse auch bei späteren ähnlichen Gelegenheiten von den Jüngern wiederholt wurden, wie z. B. nach Mk 8, 29 + bei Caesarea Philippi, so daß dieses syn Messiasbekenntnis nicht als Einwand gegen die Geschichtlichkeit des johanneischen verwendet werden darf.

70 Der Evangelist, der auf das Thema Glaube und Unglaube besonders achtet, konnte aber diesen Höhepunkt im Jüngerleben nicht erwähnen, ohne auch zu berichten, daß ihre damalige Freude durch eine tieftraurige Erklärung Jesu beeinträchtigt wurde: Obwohl Jesus selbst (ἐγώ) die Apostelwahl (s. § 76) vollzogen hat, befindet sich doch unter ihnen einer, der so schlecht ist, daß er den

71 Namen „Teufel" verdient. Erklärend fügt der Evangelist auf Grund der später gewonnenen Erkenntnisse bei, daß damit der künftige Überlieferer Jesu, der Apostel Judas gemeint (ἔλεγεν) gewesen sei. Vgl. über ihn § 76 Schluß. Hier ist er Simons (Sohn) genannt und dieser wird als der „Mann aus Karioth" bezeichnet. Die besondere Schrecklichkeit dieses Verrates wird durch die Schlußworte: „der (doch) einer aus den Zwölfen war" den Lesern zum Bewußtsein gebracht. —

Die Kapitel 5 und 6 des Jo-Ev hatten den Zweck, zu zeigen, wie sich Jesus in Jerusalem und Galiläa als der von Gott gesandte Spender ewigen Lebens geoffenbart hat.

Inhaltsverzeichnis zu Heft 4/6.





Biblische Zeitfragen
Zwölfte Folge / Heft 5



Leben Jesu nach den vier Evangelien.

Kurzgefaßte Erklärung.

IV.

Johannesevangelium Kap. 7 bis 11.

Von

Joseph Sickenberger.



Münster i. W. 1926
Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMPRIMATUR

Monasterii, die 10. Augusti 1926.

Vicarius Episcopi Generalis.
De mand.
Nr. 4834. **Peters,**
Consil. eccles.

Inhaltsverzeichnis zu Heft 5.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Vorbemerkung.

Nachstehende Darlegungen setzen die Evangelienerklärungen der Biblischen Zeitfragen VII. Folge, Heft 11/12; VIII. Folge, Heft 9/10 und X. Folge, Heft 4/6 fort. Die von den Syn erzählten Ereignisse nach Eröffnung der galiläischen Wirksamkeit lassen sich nicht mehr chronologisch ordnen. Wohl sind einzelne Perikopen untereinander zeitlich verknüpft, aber eine das Ganze umspannende zeitliche Reihenfolge läßt sich erst wieder bei der Leidensgeschichte gewinnen. Der vierte Evangelist dagegen bietet eine genaue relative Chronologie. Nachdem er in Kapitel 6 den Faden seiner Erzählung vorübergehend mit dem syn verknüpft hat (vgl. § 126), fügt er in den Kapiteln 7—11 die Berichte chronologisch zusammen, um erst wieder im Kapitel 12, dem Beginn der Leidensgeschichte, mit den Syn zusammenzutreffen. Es empfiehlt sich daher, zunächst den von Jo gebotenen Rahmen zu besprechen, um dann später die syn Berichte, soweit dies möglich ist, damit in Beziehung zu bringen.

Vorliegendes Heft soll auch besonders meinem verehrten Kollegen, Prof. Ignaz Rohr in Tübingen, dem Mitbegründer der Biblischen Zeitfragen, zu seinem 60. Geburtstag (29. 6. 1926) in herzlicher Verehrung gewidmet sein. Es ist dafür auch deshalb geeignet, weil auf seinen Wunsch hin diese einzelnen Lieferungen eines „Lebens Jesu“ in den Biblischen Zeitfragen erscheinen und er mich wiederholt zur Fortsetzung ermuntert hat.

Herrn Prälat Bardenhewer danke ich bestens für Lesung einer Korrektur.

---

10. Teil.
Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem.
Jo 7, 1 bis 10, 21.

§ 127. Jesus offenbart wieder seine himmlische Herkunft.
7, 1—52.

Die Kapitel 7—10 geben dem Evangelisten Johannes besonders Gelegenheit, zu zeigen, wie Jesus „in sein Eigentum kam,
1 aber die Seinen ihn nicht aufnahmen" (1, 11). Die Erwähnung des nahen Paschafestes (6, 4) hätte nahegelegt, daß Jesus bald nach der wunderbaren Speisung der Fünftausend wieder eine Wallfahrt nach Jerusalem angetreten hätte. Aber er zog weiter in Galiläa umher, worüber die Leser des Ev durch die Syn genügend unterrichtet sind. Die Krankenheilungen in und um Gennesar (§ 125) müssen diese bedeutsame Periode seines galiläischen Wirkens eingeleitet haben. Der bei seinem letzten Jerusalembesuch, also vor einem Jahre, gefaßte Tötungsbeschluß „der Juden", d. h. ihrer Führer (5, 18), war für Jesus der Grund, nicht mehr in Judäa und besonders in Jerusalem länger tätig zu sein (*περιπατεῖν*); er hätte dadurch die jüdische Gegnerschaft neuerdings herausgefordert und nach
2 menschlichem Ermessen seinen Tod herbeigeführt. Nach einem halben Jahre rückte aber das große jüdische Fest der Laubhütten (*ἡ σκηνοπηγία* = der Hüttenbau, חַג הַסֻּכּוֹת *ἑορτὴ τῶν σκηνῶν* vom 15. bis 21. Tischri, d. i. durchschnittlich Anfang Oktober) heran. Jesus mußte also, wenn er wie bisher als gesetzestreuer Jude gelten wollte, wenigstens jetzt nach Jerusalem wallfahren, da von Galiläern damals mindestens ein einmaliger (wohl nicht ein dreimaliger, wie Ex 23, 17 gebietet) Besuch des Tempels verlangt wurde. Bei der neuerdings vorgeschlagenen Umstellung der Kapitel 5 und 6 würde sich 7, 1 ff unmittelbar an 5, 47 anschließen, was an sich passen würde. Das Wirken in Galiläa würde dann nur vom Paschafest (5, 1) bis zum nächsten Laubhüttenfest dauern, also statt anderthalb nur ein halbes Jahr umspannen. Aber wie § 123 dargetan wurde, gehört die wunderbare Brotvermehrung in ein viel späteres Datum galiläischer Wirksamkeit, kann also nicht vor Kap. 5 gesetzt werden.

3 Die Festwallfahrt nach Jerusalem wollte Jesus in besonderer Weise machen. „Seine Brüder", d. h. seine Verwandten, hatten

die Initiative ergriffen und Jesus zur Reise nach Judäa aufgefordert. Auch dort hatte Jesus durch seine früheren Paschawallfahrten nach Jerusalem (2, 23; 5, 1) und seine erfolgreiche und langdauernde judäische Tauftätigkeit (3, 22) zahlreiche Anhänger (μαθηταί) gewonnen. Es schien den Verwandten Jesu seine Pflicht zu sein, auch vor diesen Jüngern eine Wirksamkeit — sie denken besonders an Wunder — wie in Galiläa zu entfalten. Die Be- 4 schränkung auf das vom Zentrum des Judentums entferntere Galiläa erschien ihnen als „ein Wirken im Verborgenen", das gegen alle Regel sei; kein religiöser Führer stelle sein Licht unter den Scheffel, sondern jeder strebe doch selbst (καὶ αὐτὸς) darnach, in vollster Öffentlichkeit aufzutreten. Die großartige galiläische Wirksamkeit (εἰ ταῦτα ποιεῖς) fordere unbedingt die Krönung durch eine Offenbarung vor der ganzen Welt, was in Jerusalem hätte geschehen können. Der Evangelist sieht in diesen von jüdischen 5 messianischen Erwartungen und verwandtschaftlichem Stolze diktierten Äußerungen eine Verständnislosigkeit gegenüber den ganz anders gearteten Zielen Jesu, also „Unglauben", und beklagt es, daß sogar die Verwandten, die doch Jesu Art besonders hätten kennen müssen — es waren ja wohl drei davon auch Apostel —, sich so wenig ihm angepaßt haben (vgl. z. B. die Verständnislosigkeit der Apostel gegenüber den Leidensweissagungen Jesu Mt 16, 22 f ∧; Mk 9, 32 +; Lk 18, 34). Jesus lehnt daher die Aufforderung seiner 6 Verwandten ab mit der Begründung, daß seine Zeit, d. h. der Moment, um „sich der Welt zu offenbaren", noch nicht da sei; sie aber könnten sich jederzeit ungehindert der Welt zeigen (καιρός muß beidemal die gleiche Bedeutung haben), da die Welt, d. h. die Gott fremd 7 gegenüber stehenden Menschen, sie unmöglich hassen und verfolgen können (weil sie ja auch weltlich denken). Christus dagegen steht in vollendetem Gegensatz zur Welt; er klagt die Weltmenschen als Sünder an und wird deshalb von ihnen gehaßt. Die Folge wäre, 8 f daß Jesus bei dem von seinen Verwandten gewünschten öffentlichen Auftreten getötet würde. Darum will Jesus noch nicht nach Jerusalem gehen, sondern wartet zuerst noch die Vollendung des ihm vom Vater bestimmten Zeitmaßes in Galiläa ab. Seine Verwandten bekommen aber die Weisung, sogleich nach Jerusalem zu reisen.

Wie auf der Hochzeit von Kana die Stunde bei der Bitte 10 Mariens noch nicht gekommen war (2, 4), aber dann sofort kam, so machte Jesus die zuerst abgelehnte Jerusalemreise nach der Abreise der Jünger doch (vgl. auch 11, 6 f). Da aber die Reise

heimlich und nicht im Anschluß an eine Festkarawane erfolgte, so ist weder ein Widerspruch mit der vorherigen Weigerung, noch eine Änderung seines Entschlusses oder gar der Beweis, daß Jesus vorher gelogen habe, vorhanden.

11 In Jerusalem wurde Jesus, nachdem er schon solange nicht mehr dorthin gekommen war, von Freund und Feind erwartet, und
12 f man fahndete nach ihm. Das Urteil über ihn lautete damals völlig entgegengesetzt. Die einen betrachteten ihn als einen „guten" Menschen, der Gottes Sache vertrete, die andern als einen „Volksverführer". Aber beide Urteile wurden nur im geheimen ausgesprochen (*γογγυσμός*) und nicht frei in voller Öffentlichkeit vertreten. Die Freunde Jesu mußten ja eine Verfolgung von seiten der Führer des Judentums befürchten, aber auch seine Feinde hatten wohl wegen ihres langen Zuwartens (vgl. Vers 26) eine Änderung der Gesinnung der Synedristen für möglich gehalten.

14 In der Mitte der Festwoche langte Jesus in Jerusalem an und zeigte sich sofort im Tempel, wo er wie früher das anwesende Volk, das teils aus Einheimischen, teils aus Festpilgern bestand,
15 belehrte. Bei diesen Reden bekundete er wieder eine staunenswerte Kenntnis von „Schriften" (*γράμματα*), worunter wohl das AT nebst den verbreiteten Auslegungen und Traditionen, wie sie in den Rabbinenschulen gelehrt wurden, zu verstehen ist. Die Verwunderung darüber, daß er, ohne Rabbinenschüler gewesen zu sein, solche Kennt-
16 nisse besitze, erklärt Jesus mit dem Hinweis auf die Inspiration durch den, der ihn in die Welt gesandt hat; was er lehre, sei nicht sein eigenes
17 Wort, sondern dessen Wort. Den göttlichen Ursprung seiner Lehre könne jeder erkennen, der sich dazu entschlossen hat (*θέλῃ*; auch die menschliche Willenskraft ist neben der göttlichen Prädestination bei Jo nicht unbeachtet geblieben), alles zu tun, was Gottes Wille gebietet. Diese praktische Apologetik wird ihm die persönliche Erfahrung vermitteln, daß Christus nur das Organ göttlicher Offen-
18 barungen ist. Religiöse Führer, die nur eigener Initiative und eigener Inspirationen gehorchen, sind alle ehrgeizig. Das ist Christus nicht, weil er nur Gottes Ehre zu fördern sucht. Also (Vers 18 ist ein Syllogismus) hat Christus auch keine egoistischen Motive, sondern ist
19 Verkünder der Wahrheit und frei von Sünde. Von der Defensive wieder (vgl. 5, 42) in die Offensive übergehend erklärt dann Jesus, daß seine Feinde keine Berechtigung haben, ihn dem Tode überliefern zu wollen. Sie werfen ihm Verletzung des mosaischen Gesetzes vor (Sabbatschändung 5, 18). Aber die Juden sind samt und son-

ders Übertreter des atl Gesetzes (vgl. Röm 2, 1), obwoh dies von einer so verehrten Persönlichkeit wie Moses stammt. Der öffentliche Vorwurf Jesu: „Warum trachtet ihr mir nach dem Leben?“ veranlaßt einen Zwischenruf der darüber überraschten Volksmenge, 20 die den Anschlag für so unmöglich hält, daß sie in Jesu Worten nur eine von einem bösen Geist ausgehende Trübung des Verstandes vermutet; Jesus soll das behauptete Vorgehen seiner Feinde beweisen, indem er die Urheber des Anschlages (τίς) nennt. Jesus 21 tut es indirekt durch Hinweis auf die angebliche Schuld, die ihm die Gegnerschaft der Führer des Judentums eingetragen hat. Sie bestand in einer einzigen Tat und noch dazu in einer Wundertat, deretwegen das jüdische Volk heute noch staunt (θαυμάζετε διὰ τοῦτο gehört wohl zusammen; die gleiche Konstruktion Mk 6, 6; Apk 17, 7). Jesus meint zweifellos die an einem Sabbat vollzogene Krankenheilung am Bethesdateiche, die nach der Ansicht seiner Feinde ein todeswürdiges Verbrechen darstellt (vgl. 5, 16 und 18). Nun aber 22 bestreitet Jesus die Sabbatverletzung durch Hinweis auf den jüdischen Gebrauch, am Sabbat die Beschneidung der Knaben zu vollziehen, wenn er der achte Tag nach der Geburt ist (vgl. die rabbinischen Belegstellen bei Strack-Billerbeck II 487 f). Hier wird also der Konflikt zwischen dem Sabbatgebot und dem mosaischen Beschneidungsgebot (Lv 12, 2 f), das aber nur die Wiederholung eines von den jüdischen Patriarchen stammenden Gebotes ist (Gn 17, 10 ff Gottes Gebot an Abraham), zugunsten des Beschneidungsgebotes entschieden. Daraus zieht Jesus die Schlußfolgerung a minori ad maius: 23 Wenn das Sabbatgebot schon der (reinmachenden) Operation an einem einzigen Gliede des Körpers weichen muß, so kann das Gesundmachen des gesamten Körpers erst recht nicht durch das Sabbatgebot gehindert sein. Der Zorn (χολᾶτε) der Juden über Jesu Sabbatheilung ist also unberechtigt und stützt sich auf ein oberfläch- 24 liches, nur den Anschein der Sabbatverletzung berücksichtigendes (κατ᾽ ὄψιν) und ungerechtes Urteil, wovor deshalb Jesus zum Schlusse ausdrücklich warnt.

Diesen Erklärungen vor dem ganzen Volke folgt eine Auseinandersetzung mit Einwänden, die Bewohner Jerusalems gegen Jesus erhoben hatten. Diese waren erstaunt, daß die Feinde Jesu, von 25 denen sie wußten, daß sie ihn dem Tode überliefern wollten, ihn so öffentlich vor dem Volke reden lassen, ohne ihn in Gegen- 26 reden zu widerlegen. Die etwa mögliche Erklärung dieses Verhaltens, die Synedristen (ἄρχοντες) hätten ihre Gesinnung geändert und

27 die Messianität Jesu „als Wahrheit" (*ἀληθῶς*) anerkannt, weisen sie ab (*ἀλλά*) mit der Erwägung, daß nach den jüdischen Erwartungen das Auftreten des Messias sich so überraschend und herrlich vollziehen muß, daß „niemand erkennt, woher er stammt", d. h. daß ihm niemand seine irdische Herkunft (vgl. Vers 42) ansieht und seine Entwicklung aufzeigen kann; nun aber ist das Vorleben Jesu
28 allgemein bekannt; also kann er nicht der Messias sein. Dieser Hinweis auf seine irdische Herkunft veranlaßt Jesus zu einer besonders feierlichen Proklamation (*ἔκραξεν διδάσκων καὶ λέγων*) seiner himmlischen Herkunft im Tempel. Er konzediert den Juden, daß ihr Wissen sowohl um seine Person wie um seine Herkunft wahr ist. Aber sie hätten sich bei dieser Kenntnis der irdischen Herkunft nicht begnügen lassen, sondern auch erkennen sollen, daß Jesu Auftreten in der Welt noch eine höhere Ursache hat. Nicht Jesus selbst hat es veranlaßt, sondern er wurde von einem andern, der wirklich existiert, in die Welt gesandt (zu *ἀληθινὸς* ergänze *πέμπων* = es existiert ein wirklicher Sender, nämlich der, der mich gesandt hat). Leider muß Jesus den Juden den Vorwurf mangelnder Kenntnis dieses Senders
29 machen (vgl. 5, 23 38 42), während er für sich selbst als eine von ihm stammende Person (völlige) Kenntnis desselben in Anspruch nimmt (vgl Mt 11, 27 <). *Κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν* steht betont, koordiniert dem *ἐγὼ οἶδα αὐτόν*, als Erklärung seiner Herkunft am Schlusse. Daß Gott der Sender Jesu ist, hätten die Juden erschließen
30 müssen. Die Feinde Jesu haben wohl auch teilweise in seinen Aussagen erneute Gotteslästerungen gesehen und deshalb nach Gelegenheit gesucht, ihn festzunehmen. Aber es kam zu keiner Handanlegung, d. h. Verhaftung, weil die von der göttlichen Vorsehung bestimmte Stunde für Jesu Sterben noch nicht gekommen war.

31 Im Gegenteil, Jesus hatte durch sein Auftreten im Tempel den Erfolg erreicht, daß zahlreiche neue Gläubige unter dem jüdischen Volke sich ihm anschlossen. Diese glaubten an seine Messianität, weil sie sich in ihrer schlichten Denkart sagten: Die Wunder Jesu sind jetzt (im Laufe seiner langen öffentlichen Tätigkeit) so zahlreich geworden, daß sie nicht mehr überboten werden können; wenn der Messias erst in der Zukunft kommen sollte, könnte er nicht mehr leisten als Jesus; also muß Jesus selbst der große erwartete Wundertäter, der
32 Messias, sein. Diese nur in privaten Unterredungen heimlich (*γογγύζειν* wie Vers 12) ausgesprochenen Glaubensäußerungen des Volkes kamen aber doch den pharisäischen Eiferern zu Ohren und veranlaßten sie, die priesterlichen Mitglieder des Synedriums (*οἱ ἀρχ-*

ἱερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι ist keine unlogische Zusammenstellung, weil die Hohenpriester meist Sadduzäer waren) zu einem gemeinsamen entscheidenden Vorgehen gegen Jesus zu bereden. Es wurden nun Synedriumsdiener direkt mit der Verhaftung Jesu beauftragt. Im Hinblick auf dieses Vorgehen der Synedristen gegen ihn, das 33 ja in einem halben Jahre zum Ziele führen wird, erklärt Jesus seinen Feinden öffentlich, daß er nur mehr kurze Zeit unter den Juden weilen und dann zu dem, der ihn gesandt hat (Vers 29), weggehen werde. Für seine Feinde werde sich dann die traurige 34 Lage ergeben, daß sie zwar nach ihm suchen, ihn aber nicht finden werden, weil ihnen der Ort, wo er weilen wird, unzugänglich sein wird. Jesus meinte mit dieser Prophezeiung seine Himmelfahrt; als ungläubige Menschen werden die Feinde Jesu vom Himmel ausgeschlossen sein, obwohl sie (reuevoll) zu Jesus kommen möchten (3, 18; vgl Lk 13, 25; Mt 8, 12). Die Zuhörer Jesu verstanden 35 aber Jesu Wort nicht und erwogen die Möglichkeit, daß Jesus damit ein bevorstehendes Verlassen Palästinas und ein Aufsuchen von griechischen Ländern, in denen die Juden nur zerstreut wohnen (jüdische Diaspora), ja sogar eine Heidenbekehrung angekündigt habe. Daß Jesus ausdrücklich als Ziel seines Weggangs seinen Sender, also Gottvater, genannt hat, hatten die Juden, weil nach ihrer Meinung unmöglich, gar nicht in Erwägung gezogen. Aber die Dro- 36 hung, daß sie Jesus nicht finden werden, beschäftigte ihr Nachdenken sehr, weshalb der Evangelist das Rätselwort (Vers 34) sogar wiederholt. 8, 21 und 13, 33 spielt es noch einmal eine Rolle.

Während die bisher in Kap. 7 erzählten Belehrungen Jesu in 37 der zweiten Hälfte der Laubhüttenwoche gesprochen wurden, ist eine weitere wichtige Proklamation (*ἔκραξεν*) am letzten, dem sog. großen Festtage erfolgt. Damit ist wahrscheinlich der 7. Tag gemeint, der durch besonders feierliche Zeremonien ausgezeichnet war (während der noch als Festtag angehängte 8. Tag nicht so feierlich begangen wurde). Jesus fordert jeden, der dürstet, d. h. Sehnsucht nach religiöser Wahrheit und Kraft hat (Mt 5, 6), auf, sich diesen (geistigen) Trank bei ihm selbst zu holen. Vielleicht war die am Laubhüttenfest täglich wiederholte Zeremonie des Wasserschöpfens aus dem Teiche Siloa näherer Anlaß für dieses Jesuswort. Was der Mensch 38 durch sein gläubiges Trinken (*ὁ πιστεύων = ἐάν τις πιστεύῃ*) in sich aufnimmt, ist lebendiges Wasser (4, 10), das in ihm zu Strömen anwächst, die sich dann von seinem Innern aus (*ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ*) weiter verbreiten. Das gewählte Bild (nicht das ganze

Wort) ist atl. Nach Is 44, 3 wird Jahve Wasser ausgießen auf den Durstigen und Bäche auf das trockene Land; seinen Geist wird er ausgießen auf Jakobs Samen. Nach Is 58, 11 wird Israels Volk sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, deren Wasser nicht versiegen. Jesus Sirach (24, 30–33) vergleicht sich selbst mit einem Graben und Kanal, in den Wasser aus einem Flusse fließt; der Graben wird zum Fluß und der Fluß zum Meer; 39 so will er Belehrung wie Weissagung ausschütten. Auch nach Jo versteht Jesus unter den Wasserströmen den Geist (Gottes), den die Gläubigen in der Zukunft empfangen werden (Pfingstfest und seine Folgen). Damals konnten die pneumatischen Wirkungen in den Gläubigen noch nicht entstehen, weil der Heilige (ἅγιον ist aber wohl verdeutlichende Hinzufügung) Geist als Fortsetzer des Werkes Christi erst dann in die Welt trat, als dieses durch seine Himmelfahrt (ἐδοξάσθη) vollendet war.

40 Auch die Predigt des letzten Laubhüttentages hatte bei der Volksmenge Erfolg (vgl. Vers 31). Nur lauteten die anerkennenden Meinungen über Jesus noch verschieden. Die einen sahen in ihm „den messianischen Propheten" (vgl. § 25 zu 1, 21 und § 124 zu 41 f 6, 14), während andere ihn für den Messias selbst erklärten. Diesen weitestgehenden Schluß hatten die ersteren — und wohl auch andere Leugner der Messianität Jesu – nicht gewagt, weil zwei atl messianische Weissagungen entgegenstanden: der Messiasherrscher mußte Davidide sein (2 Sm 7, 12; Is 11, 1; Jer 23, 5) und in der kleinen Stadt Bethlehem (darum κώμη) geboren sein (Mich 5, 1; Mt 2, 6), wo David als Jesses Sohn seine Jugendzeit verlebt hat; beide Bedingungen habe der „Galiläer" Jesus nicht erfüllt. Diese Juden waren also in Unkenntnis über die näheren Umstände der Geburt Jesu; Jo aber hat diese Einwände sicher nur erzählt, um seinen Lesern, die die Geburtsgeschichte Jesu kennen, zum Bewußtsein zu bringen, wie Jesu Auftreten bis ins Einzelnste hinein messianischen 43 Weissagungen entsprach. Die Folge dieser verschiedenen Volksmeinungen über Jesus war eine Parteinahme für und gegen ihn, 44 so daß eine direkte Spaltung entstand. Darum bemühten sich andere, das Streitobjekt zu beseitigen und Jesus einfach zu verhaften (vgl. Vers 30 und 32). Es kam aber wieder nicht (vgl. Vers 30) zur Ausführung des Vorhabens, weil niemand den Mut dazu hatte.

45 Auch die (nach Vers 32) ausgesandten Synedriumsdiener hatten es nicht gewagt, die Verhaftung Jesu zu vollziehen, und kehrten unverrichteter Dinge zu ihren Auftraggebern zurück. Deshalb zu Rede

gestellt verteidigten sie sich mit dem noch nie dagewesenen Eindruck 46
der Rede Jesu (vgl. Mt 7, 29), erhielten aber von den Pharisäern 47
den Vorwurf, den Verdacht einer Verführung durch Jesus auch auf
sich geladen zu haben; sie hätten sich als Diener unbedingt nach 48
ihren Herrn zu richten gehabt und sich sagen müssen: kein Synedrist
und kein (führender) Pharisäer glaubt an Jesus, nur das gesetzes- 49
unkundige Volk (עַם הָאָרֶץ) habe sich von ihm verführen lassen und
sei (deshalb) von Gott verflucht.

Nur ein Synedrist war mit diesem Vorgehen gegen Jesus nicht 50
einverstanden: Nikodemus (vgl. 3, 1). Er wagte es zwar auch
nicht, direkt für Jesus sich auszusprechen, verlangte aber gewissen- 51
hafte Anwendung des atl Gesetzes, das nicht zuläßt, daß einer un-
verhört und ohne (volle) Kenntnisnahme des Tatbestandes verurteilt
wird (vgl. Dt 1, 16 f). Die übrigen Synedristen sahen aber in diesem 52
Verlangen eine Parteinahme für Jesus, die eigentlich nur durch Lands-
mannschaft (*μὴ καὶ σὺ ἐκ τῆς Γαλιλαίας εἶ;*) erklärt werden könnte;
im vorliegenden Falle sei der Betrug Jesu von vornherein klar; Nach-
forschung in der Hl. Schrift müsse ergeben, daß Gott keinen Propheten
in Galiläa erweckt; Jesus sei Galiläer, also unmöglich Prophet (ge-
schweige denn Messias). Angesichts der Tatsache, daß Propheten
wie z. B. Jonas aus Galiläa stammten, muß man entweder die
so redenden Synedristen der Unkenntnis ihrer Prophetenviten zeihen
oder, was wahrscheinlicher ist, unter dem Propheten, der hier gemeint
ist, einen damals erwarteten, mit der messianischen Zeit zusammen-
hängenden Propheten verstehen.

§ 128. Jesus und die Ehebrecherin.

7, 53—8, 11.

Diese Perikope fehlt in den meisten Uncialhss (außer D F) und
in den orientalischen Übersetzungen. Manche Minuskelhss fügen sie
am Ende des Jo-Ev oder (wie die Ferrargruppe) nach Lk 21, 38
ein, bieten aber zahlreiche Varianten in der Textgestaltung. Da sie
in einigen Italacodices (b c) steht, kam sie auch in die Vulgata
(vgl. Hieronymus, Contra Pelag. II 17, der die Perikope als echt
behandelt, da sie in vielen griechischen und lateinischen Hss stehe).
Während die griechischen Kirchenväter die Perikope nicht zitieren
(auch nicht die Exegeten des Jo-Ev), hielten sie lateinische für echt.
Augustinus glaubte, sie sei aus Furcht vor laxer Anwendung ge-
strichen worden (De coniugiis adulterinis II 7). Der älteste Zeuge
ist die Didascalia Apostolorum (ed. Fr. X. Funk I 92 f). Der

Stil der Perikope ist ganz unjohanneisch und zeigt mit dem der Syn Verwandtschaft. Z. B. fehlt das fortführende οὖν (= nun) des Jo und wird durch das syn δέ ersetzt. Auch ist die Verbindung mit dem Vorausgehenden und Folgenden eine sehr lose.

53 Die Mitteilung, daß die Synedristen (nach der Verhandlung mit Nikodemus) alle nach Hause gingen, berichtet eine Selbstverständlich-
8,1 keit, die bei Jo keine Parallele hat. Man versteht auch nicht, warum gerade von diesem Tage des Laubhüttenfestes erzählt wird,
2 daß Jesus auf dem Ölberg übernachtet, am anderen Morgen aber wieder den Tempel aufgesucht hat, da diese Übernachtung in keinem Zusammenhang mit dem Folgenden steht. Es liegt wohl eine Nachbildung von Lk 21, 37 vor, wie auch die Aussage, daß „das ganze Volk" (λαός statt des von Jo immer gebrauchten ὄχλος) ihn im Tempel aufsuchte, von Lk 21, 38 beeinflußt erscheint. Daß Jesus im Tempel „sitzend" predigt, hat bei Jo keine Parallele (wohl aber
3 bei Mt 5, 1; Lk 5, 3; vgl. stilistisch auch Mk 2, 13). „Die Schriftgelehrten und Pharisäer" (unjohanneisch, aber sehr häufig bei den Syn) führten nun, während Jesus die Volksscharen belehrte, eine auf der Tat des Ehebruches ertappte Frau herbei und stellten
4 sie vor Jesus hin in die Mitte der Volksmenge. Sie teilten
5 Jesus die Schuld mit (ἐπ' αὐτοφώρῳ = auf frischer Tat), erwähnten die Strafe der Steinigung, die nach dem mosaischen Gesetze die Ehebrecherin treffen muß (vgl. Dt 22, 21—24), und fragten ihn
6 nach seiner Meinung (über das, was jetzt zu tun sei). Sie hofften dabei, aus der Antwort Jesu einen neuen Anklagepunkt gegen ihn zu gewinnen (vgl. Mt 12, 10+). Wenn er sich nämlich auch hier als „Freund der Sünder" (Mt 11, 19<) bekundet und die Todesstrafe als nicht angebracht bezeichnet hätte, so hätten sie ihn des Widerspruchs gegen das atl Gesetz geziehen. Jesus aber nahm von seinen Feinden keine Notiz, sondern zeichnete niedergebückt mit
7 dem Finger Buchstaben in den Staub des Tempelbodens. Erst auf erneutes und fortgesetztes Befragen richtete er sich auf und sagte das kurze Wort: „Wer aus euch ohne Sünde ist, werfe zuerst einen Stein auf sie!" Er knüpfte damit an eine weitere Gesetzesvorschrift (Dt 17, 7) an, die bei todeswürdigen Verbrechen den Belastungszeugen auch die Pflicht, zuerst den Verbrecher zu töten, auferlegt. Die Ankläger der Frau waren im Begriffe, als Belastungszeugen vor das jüdische Gericht zu treten; sie müssen also dann auch an der Hinrichtung sich beteiligen. Wenn sie aber nun selbst auch Sünden auf sich geladen haben und Gesetzesverletzer sind ebenso wie die Ehebrecherin, dann entsteht das widersinnige Verhältnis, daß ein Gesetzesverletzer einen anderen Gesetzes-

verletzer straft. Darum gestattet Jesus nur sündenreinen Menschen, im Prozeß gegen die Ehebrecherin als Ankläger und Zeugen aufzutreten. Wenn das Gesetz in diesem Falle erfüllt werden soll, muß es auch ganz erfüllt werden. Nach dieser Abweisung setzte Jesus 8 das Auf-den-Boden-Schreiben fort, um zu zeigen, daß er sich nicht in weitere Diskussionen einlassen und das Tun seiner Feinde nicht mehr beobachten wolle. Sein Wort hatte aber eine derartige, 9 nur als Wunder zu erklärende Wirkung, daß die Juden, welche die Ehebrecherin herbeigeführt hatten, sich still nacheinander, die alten Männer voran, entfernten und die Frau allein bei Jesus und in der Mitte derer, die vorher um ihn gewesen waren, zurückließen. Da wandte sich Jesus, der sich wieder aufrichtete, direkt an sie mit 10 dem Hinweis auf das Verschwundensein ihrer Ankläger (*ποῦ εἰσιν;*) und der Frage, ob jemand eine Verurteilung (genauer den Entschluß, sie anzuklagen, was zu einer Verurteilung geführt hätte) ausgesprochen hätte. Nachdem die offenbar von tiefer Reue erfüllte Ehebrecherin 11 diese Frage verneint hat, erklärt ihr Jesus, daß auch er kein verdammendes Urteil über sie ausspreche (vgl. 3, 13 und unten Vers 15), ermahnt sie aber zugleich, von nun an keine Sünde mehr zu begehen (vgl. 5, 14), zeigt also, daß er die Verfehlung der Frau keineswegs entschuldigen will.

Nach den äußeren und inneren Kriterien muß die Perikope als späterer Einschub in den Johannestext erklärt werden, den Redaktoren des sog. abendländischen Textes vollzogen haben. Die von Papias erläuterte, aus dem Hebräerevangelium stammende „Erzählung von einer Frau, die wegen vieler Sünden beim Herrn verleumderisch angeklagt wurde“ (*διαβληθείσης;* Euseb., H. e. III, 39, 17), handelt wohl nicht, wie Rufins Übersetzung annimmt, „de muliere adultera, quae accusata est a Iudaeis apud dominum“. Natürlich kann trotz ihrer Unechtheit die Perikope von der Ehebrecherin glaubwürdige historische Tradition bieten. Aber für kanonisch im Sinne des Konzils von Trient muß sie deshalb nicht erklärt werden, weil sie nicht zu den partes gehört, „prout in Ecclesia catholica legi consueverunt“ (Sess. IV. vom 8. April 1546).

§ 129. Weitere Streitreden mit den Juden im Tempel. 8, 12—59.

1. Jesu Selbstzeugnis von sich als dem Lichte der Welt bleibt den Juden unverständlich. 8, 12—20.

Den Belehrungen Jesu am Laubhüttenfeste fügt Jo weitere 12 (*πάλιν οὖν* häufig bei Jo) Reden Jesu, die zu scharfen Auseinander-

setzungen mit den Vertretern des Judentums (αὐτοῖς, was bei Einfügung der Perikope von der Ehebrecherin schlecht zum Vorausgehenden passen würde) geführt haben. Wahrscheinlich sind sie auch noch während des Laubhüttenfestes (vielleicht am 8. Tage) oder bald nachher gesprochen worden. Nachdem die Verhaftungsversuche erfolglos geblieben waren, wählten die Feinde Jesu neuerdings die Taktik, seine Predigten anzuhören und durch Zwischenrufe und Antworten als falsch und töricht darzutun. Einen ersten Anlaß bot ihnen das von Jo schon im Prolog (1, 4 f und 9) vorbereitete große Jesuswort: „Ich bin das Licht der Welt", d. h. der Verkünder und Vermittler der nötigen religiösen Erkenntnis und Kraft. Jesus erklärt dazu, daß künftighin für den, der auf seinem Lebensweg sich ihm anschließt (durch lebendigen Glauben), keine intellektuelle und moralische Finsternis mehr bestehen, sondern ihm das Licht Christi, das ihm (ewiges) Leben vermittelt (φῶς ζωῆς), strahlen wird. Es ist möglich, daß Jesus dieses Wort im Hinblick auf die Zeremonie des Anzündens eines großen Feuers auf zwei hohen Kandelabern im Tempel am Abend des ersten Laubhüttentages gesprochen hat (ähnlich wie die Mahnung, den Durst bei ihm zu stillen 7, 37). Aber das Bild des Lichtes ist auch schon durch atl Weissagungen (Is 9, 1) nahegelegt und hat auch in heidnischen Religionen
13 zahlreiche Parallelen. Daß aber Jesus so kühn ist, seine eigene Person („ich bin") als das Licht der Welt zu bezeichnen, erregt das Ärgernis der Pharisäer. Sie wollen dies schon nach der formalen Seite nicht gelten lassen, weil es ein Selbstzeugnis darstellt, das nach den juristischen Regeln keine Beweiskraft (οὐκ ἀληθής, vgl. 5, 31)
14 hat. Jesus aber hält diesmal (5, 31 hatte er sich der formal juristischen Beurteilung seiner Gegner nur methodisch, konzessionsweise angepaßt) die volle Beweiskraft seines Selbstzeugnisses aufrecht, weil es einem jede Täuschung ausschließenden Selbstbewußtsein entspringt. Die (himmlische) Herkunft (3, 31) und das Ziel (die Rückkehr zum Vater 7, 33), also sein wahres Wesen und sein göttlicher Beruf liegen Jesus klar vor Augen, während seine Feinde trotz seiner
15 Offenbarungen dafür kein Verständnis haben, weil sie „fleischliche", d. h. rein natürliche (hier formal juristische) Maßstäbe an Jesu Wirken legen (vgl. 7, 24) und darnach über ihn richten und ihn verurteilen. Jesus seinerseits rächt sich aber nicht, indem er nun als Messias auch ein Gericht über seine Feinde hält. Dazu ist er
16 ff nicht in die Welt gekommen (3, 17). Das hindert aber nicht, daß Jesus trotzdem gelegentlich (ἐάν) auch schon auf Erden das Tun

und Treiben seiner Feinde richten, d. h. verurteilen muß (vgl. Vers 26). Und dann kommt diesem seinem Urteil volle Rechtsgültigkeit und Gerechtigkeit (*ἀληθής*) zu, weil auch die vom A T für die Gültigkeit eines Zeugnisses geforderte Bedingung, nämlich die Zweizahl der Zeugen (Dt 17, 6; 19, 15), beim Urteile (die Begriffe *κρίσις* und *μαρτυρία* fallen hier zusammen) Jesu erfüllt ist. Sowohl er selbst wie sein Vater (5, 36 f) bekunden die Wahrheit der Lehre und des Wirkens Jesu, so daß Jesus gar nicht allein dasteht (vgl. 5, 19 und 30; 7, 28). Die Tatsache, daß aber der von Jesus in Anspruch 19 genommene Zeuge unsichtbar ist, veranlaßt den Zwischenruf: „Wo ist dein Vater?“, d. h. dein Vater ist ja gar nicht da. Diesem Spott der Feinde begegnet Jesus nur mit der tragischen Konstatierung ihrer großen Schuld: wenn sie die Person Jesu näher studieren wollten, müßten sie in seiner Lehre und seinem Wirken die Offenbarungen seines Vaters, also den in Anspruch genommenen zweiten Zeugen, erkennen. So lastet der doppelte Schuldtitel auf ihnen: Unkenntnis Jesu und Unkenntnis seines Vaters, d. h. Gottes. Dem auf seine Gotteserkenntnis so stolzen Judentum wird also auch dieser Vorzug abgesprochen. Dem Evangelisten war diese furcht- 20 bare Verurteilung der Juden so bedeutsam, daß er auch wieder die Örtlichkeit angab, wo dieses schreckliche Wort fiel. Es war bei einer Predigt „im Schatzraum“ (*ἐν γαζοφυλακίῳ*), d. h. wohl in einer Halle, die zu dem Gebäude gehörte, wo die Gelder und Schätze des Tempels aufbewahrt wurden (anders Mk 12, 41<, wo *γαζοφυλάκιον* Opferkasten heißt). Man hätte erwarten sollen, daß es nun nach dieser heftigen Auseinandersetzung zu einer Verhaftung Jesu gekommen wäre. Aber sie unterblieb wieder, weil die göttliche Vorsehung die Stunde dafür erst für spätere Zeit angesetzt hatte (7, 30).

2. Nach ihrem Sündentod werden die Juden Jesus als Gottgesandten erkennen. 8, 21—29.

Die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen Feinden 21 wurden sogar noch fortgesetzt. Wohl bei einer neuen Zusammenkunft prophezeite ihnen Jesus, daß sie einmal ihr Verhalten gegenüber Jesus ändern werden. Jetzt wollen sie nichts von ihm wissen, aber einmal werden sie ihn sogar „suchen“. Es wird die Zeit sein, wo er diese Welt verlassen haben wird; aber das Suchen wird ein vergebliches sein, weil ihnen der Aufenthaltsort Jesu verschlossen sein wird. Soweit liegt eine Wiederholung der Weissagung von 7, 33 f vor (darum *εἶπεν πάλιν*). Neu dagegen ist die furchtbare Be-

gründung der Unmöglichkeit, zu Jesus zu kommen: die Feinde Jesu werden in ihrem sündigen Zustande sterben, also der Verdammnis anheimfallen. Ihr Suchen Christi wird also nicht im Diesseits stattfinden (als ob sie der Frage: Was ist aus Jesus geworden? nicht los würden — das wäre kein „Suchen"; oder als ob sie wünschten, Jesus böte ihnen nochmals das Heil an — dann hätten sie ja Reue und könnten Jesus finden), sondern es ist das jenseitige vergebliche Anklopfen an der Türe und Um-Einlaß-Bitten sein (Lk 13, 25).
22 Die Juden hörten aber nicht auf diese sie selbst betreffende Drohweissagung, sondern interessierten sich für das Schicksal Jesu. Daß er weggehen werde, deuteten sie nun nicht mehr wie 7, 35 auf eine mögliche Übersiedelung in die Diaspora, sondern richtig auf ein Sterben, erwogen aber die Möglichkeit eines Selbstmordes Jesu; dann würde seine Behauptung, die Juden könnten nicht zu ihm kommen, stimmen. Der Ort der Selbstmörder wird natürlich nicht der jenseitige Aufenthaltsort der sich gerecht fühlenden Feinde Jesu
23 sein. Jesus sieht in dieser Verständnislosigkeit der Juden gegenüber seiner Weissagung den Ausfluß ihrer niedrigen und ganz durch weltliche (d. h. rein natürliche) Maßstäbe bestimmten Seins- und Denkweise, wodurch sie in diametralem Gegensatz zu seinem Wesen
24 stehen (vgl. 3, 31). Er bringt ihnen deshalb den Hauptpunkt seiner Weissagung nochmals zum Bewußtsein, wiederholt ihnen, daß sie in ihren Sünden sterben werden, und nennt ihnen auch den Grund für diese Nichterlösung von ihren Sünden: es ist ihr Unglaube an
25 die Person (*ὅτι ἐγώ εἰμι*) Jesu (vgl. 3, 15 f). Daß die Juden daraufhin trotz aller vorangehenden Offenbarungen Jesu die Frage an ihn richten, wer er sei, soll mehr eine völlige Ablehnung seiner Person zum Ausdruck bringen. Demgegenüber erklärt Jesus, warum er trotz ihrer Verstocktheit sich an sie wendet: *ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν;* wohl = was ist der Grund dafür, daß ich doch zu euch spreche? (*ὅτι* in diesem Sinne auch Mk 2, 16; 9, 11 u. 28); *τὴν ἀρχὴν* = überhaupt. Andere fassen die Antwort Jesu in dem Sinne auf: „Ich bin, was (*ὅτι*) ich von Anfang an euch sage"; oder: „Ich bin von Anfang an das, was ich euch sage." Doch bestehen sprachliche Bedenken (es müßte wohl *ἐξ ἀρχῆς* und *λέγειν* heißen) dagegen und der Zusammenhang mit dem Folgenden wäre dann
26 nicht unmittelbar. Dort erklärt ja Jesus, warum er trotzdem direkt zu seinen Feinden spricht. Zu seiner Berufsaufgabe gehört es, über das Judentum, wie es diese vertreten, viel zu predigen, näherhin es in zahlreichen Punkten zu verurteilen (*κρίνειν*). Das will

er aber nicht bloß in Abwesenheit dieser Vertreter des Judentums tun; darum läßt er sich auch in direkte Auseinandersetzungen mit ihnen ein (obwohl er von der Erfolglosigkeit solcher Belehrungen überzeugt ist). In diesen Urteilen über das jesusfeindliche Judentum soll man aber dann nicht bloß die Meinung Jesu erblicken, sondern die öffentliche Verkündung (*λαλῶ εἰς τὸν κόσμον*) von Inspirationen, die Jesus von seinem Sender empfangen hat, die also von einem durchaus wahrhaftigen Wesen stammen (demnach nicht als falsch zurückgewiesen werden dürfen). Daß Jesus unter dem Sender 27 Gottvater verstanden hat, war aber seinen Feinden nicht zum Bewußtsein gekommen (trotz Vers 18^b und 7, 16 f; 7, 33 und 35 bekundete eine ähnliche Verständnislosigkeit gegenüber der Person des Senders Jesu). Es fehlte ihnen am Willen, sich in Jesu Offenbarungen hineinzudenken und darum konnten auch die Verurteilungen Jesu, also seine Drohweissagungen, nichts an dem Resultate von Vers 19 ändern: *οὔτε ἐμὲ οἴδατε οὔτε τὸν πατέρα μου.* 28 Einmal freilich wird, wie Jesus nochmals (vgl. Vers 21) beifügt, seinen Feinden ein Verständnis für seine Person und für sein vom Vater abhängiges Wirken (vgl. 5, 19 und 30) und seine von ihm inspirierte Lehre (Vers 26) aufleuchten. Es wird die Zeit sein, wo sie Jesus „erhöht haben werden". Damit deutete Jesus geheimnisvoll die Zeit nach seiner Kreuzigung (vgl. 3, 14 und 12, 32) an. In dem von den Juden gekreuzigten „Menschensohn" müssen dann diese das Werkzeug Gottvaters erkennen. Es ist dabei aber wohl auch hier nicht an ein diesseitiges Erkennen gedacht, zu dem die Feinde Jesu fast ausnahmslos nicht gelangt sind, sondern an das jenseitige, wo sie den Gekreuzigten erhöht zur Rechten des Vaters sitzen sehen werden (in *ὑψοῦν* liegt wohl ein Doppelsinn), also eine Erkenntnis, die für sie zu spät ist. Um die Juden vor diesem 29 Unglück zu bewahren, hebt Jesus zum Schlusse nochmals seine enge Verbindung mit seinem Sender, also Gott, hervor und warnt sie dadurch wieder (vgl. Vers 16) davor, ihn als alleinstehende Persönlichkeit zu betrachten. Gott verläßt ihn nicht, weil alles, was Jesus tut, das Wohlgefallen Gottes erregt (vgl. Mt 3, 17; 17, 5; Jo 4, 34). Jesus nimmt also vollendete Güte für sein Handeln in Anspruch.

3. Die Juden sind nicht Abrahams- und Gotteskinder, sondern Teufelskinder. 8, 30—59.

Die letzten Offenbarungen Jesu über seine Verbindung mit Gott 30 hatten auf viele Zuhörer einen solchen Eindruck gemacht, daß sie

zum Glauben kamen (es war also kein Wunderglaube wie der der
31 Jerusalemiten von 2, 23). Ihnen gilt Jesu Ermahnung zur Beharrlichkeit, die der Anlaß zu einer neuen, sehr heftigen Auseinandersetzung mit den Juden im Tempel zu Jerusalem geworden ist. Jesus hatte denen, die an seiner Offenbarung gläubig festhalten und dadurch sich als wahre Jünger (μαϑηταὶ in weiterem Sinne = An-
32 hänger) bewähren, das große, in der damaligen Zeit von vielen Kulten und Mysterien angebotene Gut der Erkenntnis (γνῶσις) der (religiösen) Wahrheit versprochen und ihnen damit „Freiheit" (von
33 jeder den Willen zwingenden bösen Macht) verheißen. Dieses Wort von einer künftigen Befreiung erregte aber Anstoß bei den Feinden Jesu, die diese Prophezeiung mit angehört hatten. Wohl sie und nicht die Gläubigen (vgl. Vers 37 und 45 f) warfen, weil sie den Begriff Freiheit im sozialen Sinne auffaßten, sofort dazwischen, daß sie als Nachkommen des großen Stammvaters Abraham und Erben der ihm zuteil gewordenen Verheißungen doch immer freie Menschen gewesen sind und es niemals eine Zeit gab, wo die Juden als Sklaven von irgend jemand bezeichnet werden konnten. Die Zeit der Knechtschaft in Ägypten und das babylonische Exil wurde dabei wohl nicht als Sklaverei im eigentlichen Sinne betrachtet, weil der einzelne nicht Sklave war. Jesus aber hatte jeden einzelnen Juden
34 als unfrei bezeichnet. Er erklärte nun feierlich die von ihm gemeinte Sklaverei als eine religiöse: Dadurch, daß ein Mensch eine sündige Tat (τὴν ἁμαρτίαν) begeht, wird er ein Sklave der Sünde (τῆς ἁμαρτίας), die hier wie bei Paulus (Röm. 5, 21; 6, 12 u. ö.) als Herrin oder Tyrannin, als böse Macht betrachtet wird. In diesem Sinne ist jeder Jude (weil keiner sündenfrei ist)
35 ein Sklave. Es läßt sich auf ihn bildlich anwenden, was von jedem Sklaven in einem Hause gilt: er gehört nicht eigentlich zum Hause, kann entlassen oder verkauft werden und steht deshalb in keiner bleibenden Verbindung mit ihm. Anders ist die Stellung des Sohnes in einem Hause; er gehört dazu und bleibt zeitlebens in ihm. Dadurch, daß Jo das Nichtverbleiben, bezw. Verbleiben auf die ganze Ewigkeit (εἰς τὸν αἰῶνα, vgl. 4, 14; 6, 51; u. 58; Vers 51 f u. ö.) ausdehnt, hat er, wie fast immer bei seiner Wiedergabe bildlicher Jesusreden, die Deutung in das Gleichnis eingetragen. Der Sündensklave bleibt nicht in Ewigkeit im Reiche Gottes, sondern wird ausgeschlossen (Mt 8, 12); der Sohn, d. i.
36 Christus, bleibt in alle Ewigkeit der Herrscher seines Reiches. Darum kann er auch das Recht eines Hausherrn, die Freilassung

der Sklaven, ausüben, und wenn er es den (gläubig gewordenen) Juden gegenüber tun wird, dann werden diese das so sehr geschätzte Gut der Freiheit in Wirklichkeit für alle Zeit erreicht haben. Jesus ist also in der Tat der Vermittler von Freiheit. Den von 37 en Juden erhobenen Einwand der Abrahamskindschaft konzediert ihnen Jesus. Sie sind Nachkommen Abrahams. Aber andererseits tun sie etwas, was mit wahrer Abrahamskindschaft in vollendetem Widerspruch steht: sie trachten Jesus (dem Messias) nach dem Leben (man sieht: Jesus redet nicht mehr die gläubig Gewordenen, sondern seine Feinde an), was wieder nur bei völliger Verständnislosigkeit gegenüber der Lehre Jesu möglich ist (*οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* = sie schreitet in euchn icht vorwärts, dringt nicht in euer Inneres, sondern wird nur äußerlich vernommen). Das ist, wie Jesus neuerdings 38 (vgl. 5, 19 f und Vers 26) hervorhebt, um so schlimmer, als Jesus ja nur lehrt, was er bei seinem Vater geschaut hat, also göttliche Lehren den Menschen offenbart. Wieder von der Verteidigung zum Angriff übergehend gibt Jesus dem Zwiegespräch eine neue Wendung und erklärt, daß dieses Verhältnis zwischen Vater und Kind auch bei seinen Feinden in analoger Weise gilt. Auch sie handeln nach den Inspirationen (*ἃ ἠκούσατε*) ihres Vaters. Und nun dreht sich die weitere Erörterung um die Frage: Wer ist dieser Vater der Juden? Den von den Juden nochmals ausdrücklich in Anspruch 39 genommenen Vorzug der Abrahamskindschaft läßt Jesus nicht gelten. Wer Abrahamskind ist, ist verpflichtet so zu handeln wie Abraham (*εἰ . . . ἐστε, . . . ποιεῖτε* verdient als lectio difficilior den Vorzug vor *εἰ . . . ἦτε, . . . ἐποιεῖτε ἄν*). Das tun die Feinde Jesu 40 aber nicht, wie allein der erneute (vgl. Vers 37) Hinweis auf ihre Tötungsabsicht gegenüber Jesus beweist. Jesus erklärt sich dabei wieder als Offenbarer der religiösen Wahrheit (vgl. Vers 32), die er vom Vater empfangen hat (Vers 38), um die Größe des Verbrechens, das der Mord eines Gottesboten darstellt, hervorzuheben. Das ist also eine Tat, die zu der Handlungsweise eines Abraham im vollendeten Kontraste steht. Auf Abrahamskindschaft im eigentlichen Sinne können also die Feinde Jesu keinen Anspruch erheben, aber eine andere Kindschaft spricht sich in ihrer Handlungsweise aus. 41 Die Juden, welche immer noch an eine leibliche Nachkommenschaft dachten, stellten die Existenz eines anderen Stammvaters als Abraham in Abrede; ihr Volk ist legitim und verdankt nicht der Unzucht seiner Stammeltern sein Dasein. Die auch vertretene Auffassung des Verses 41 b: „Wir sind kein von Gott abgefallenes Volk" wird

dem ἐγεννήθημεν (oder γεγεννήμεθα) nicht ganz gerecht. Um aber noch jede andere Vaterschaft völlig auszuschließen, erklären die Juden sich als Gottesvolk: Gott ist der eine gemeinsame Vater des gesamten Volkes Israel. Damit glaubten sie Jesus völlig zu wider-
42 legen. Aber gerade diese Vaterschaft bestreitet ihnen Jesus ebenfalls aufs entschiedenste. Den indirekten Beweis dafür liefert das Fehlen der Liebe zu Jesus. Da Jesus nichts anderes ist als ein Gottgesandter, der nicht aus eigener Initiative, sondern von Gott her in die Welt gekommen ist (ἥκω), müßte Jesus von den Juden, falls sie wirklich Gotteskinder wären, aufs freudigste begrüßt werden. Da das bei den Feinden Jesu aber nicht der Fall
43 ist, sind sie keine Gotteskinder. Wessen Kinder sind sie dann? Die feindselige Gewalt (οὐ δύνασθε), die sie hindert, seine Offen-
44 barung wirklich zu hören und zu erkennen (vgl. Vers 37), ist der Teufel (ὁ διάβολος 6, 70; 13, 2), der ihr Vater ist und dessen Wünsche sie bereitwillig (θέλετε) erfüllen. Von diesem inspiriert wollen sie auch Jesus morden. Darum heißt er hier „Menschenmörder von Anfang an", womit auf die Verführung im Paradiese angespielt ist, da durch diese Sünde der Tod in die Welt kam (Röm 5, 12). Im Gegensatz zu Jesus, der die Wahrheit predigt (Vers 40), steht der Teufel außerhalb des Reiches der Wahrheit (οὐκ ἕστηκεν), weil umgekehrt auch die Wahrheit in ihm keinen Platz hat. Wenn also der Teufel spricht, d. h. Inspirationen gibt, so ist es Lüge, also durchaus das, was dem eigenen Wesen des Teufels entspricht (vgl. Mt. 12, 34 <). Er ist eben „Lügner und der Vater des Lügners" (αὐτοῦ wohl nicht = τοῦ ψεύδους, sondern τοῦ ψεύστου,
45 jeder Lügner ist Teufelskind). Kinder eines solchen Vaters glauben dann freilich Jesus, dem Prediger der Wahrheit, nicht. Um zu beweisen, daß er Vertreter der Wahrheit ist und mit Lüge nichts zu tun hat, verkündet Jesus seine Unsündlichkeit und fragt, wer imstande sei, den Beweis zu liefern (ἐλέγχειν), daß er je eine Sünde begangen habe. Offenbar hat keiner der Zuhörer diesen Beweis zu führen gewagt. Darum weist Jesus wieder auf den Widersinn hin, ihm als Prediger der Wahrheit den Glauben zu verweigern. (Die Gläubigen, an die sich Jesus zuerst gewandt
47 hat, sind also völlig in den Hintergrund getreten). Aber der Grund des Unglaubens ist klar: Auf Gottes Wort hören kann nur, „wer aus Gott ist", d. h. das Gotteskind (1, 12); die Feinde Jesu sind (als Teufelskinder) keine Gotteskinder, also hören sie nicht auf Gottes Wort (das ihnen durch Christus vorgelegt wird).

Die Schuld der Juden besteht also im letzten Grunde darin, daß sie nicht wahre Gotteskinder sind. Sie selbst sehen aber in diesen Vor- 48 würfen nur den Erguß einer judenfeindlichen, halbheidnischen Gesinnung, wie sie den Samaritanern eigen ist, und die Auswirkung dämonischer Besessenheit (vgl. 7, 20), kehren also den ihnen gemachten Vorwurf teuflischer Beeinflussung einfach um und glauben damit ein richtiges (*καλῶς*) Urteil über Jesus gefällt zu haben. Jesus ver- 49 neint es, von einem Dämon besessen zu sein; er tue ja alles zur Ehre Gottes (was ein Dämon nie zulassen würde), selbst aber werde er durch das feindselige Verhalten der Juden seiner Ehre beraubt. Das ist nun freilich eine Schmach, die Jesus selbst hinnimmt, weil 50 er nicht auf die Welt gekommen ist, um Ehre von seiten der Menschen einzuheimsen (vgl. 5, 41; 7, 18). Aber deswegen bleiben die Jesus zugefügten Beleidigungen nicht ungerächt. Es gibt einen anderen (Gottvater), der verlangt, daß man Jesus ehrt, und seine Feinde richten, d. h. verurteilen wird. Umgekehrt kann aber Jesus feierlich 51 die frohe Botschaft künden, daß seine Anhänger, die seine Offenbarung annehmen und an ihr festhalten (*τηρεῖν*), den Lohn der Unsterblichkeit (*θάνατον θεωρεῖν* = den Tod erleiden) für die ganze Ewigkeit empfangen werden (vgl. 6, 50). Jesus denkt an den Leib- und Seelentod, die ewige Verdammnis. In dieser herrlichen Ver- 52 heißung erblicken die Juden aber nur einen neuen Beweis der dämonischen Besessenheit Jesu. Da sie an das leibliche Sterben denken, konstatieren sie, daß Jesus durch dieses große Wort, das sie fast wörtlich wiederholen (statt *θάνατον θεωρήσῃ*: *γεύσηται θανάτου*, vgl. Mt 16, 28), seinen Gläubigen ein Gut verheißt, das nicht einmal den allergrößten Persönlichkeiten des auserwählten Volkes zuteil geworden sei; selbst ein Abraham und die Propheten mußten sterben. Wer Un- 53 sterblichkeit vermitteln will, muß eine größere Person als Abraham und die Propheten sein. Jesus leide an Größenwahn (*τίνα σεαυτὸν ποιεῖς* = bedenke doch, zu einer wie großen Person du dich machst!). Jesu Antwort begegnet zunächst dem Vorwurf des maßlosen Ehrgeizes. 54 Würden seine Aussagen bloß eine Selbstverherrlichung bezwecken, so wäre die so erzielte Ehre allerdings völlig wertlos (*οὐδέν*). Darum wählt Jesus auf Erden für sich den Weg der Niedrigkeit und Schmach. Aber von anderer Seite wird ihm Herrlichkeit zuteil, nämlich von seinem himmlischen Vater (vgl. 17, 1), der gerade das von den Juden als ihr Gott (*ὑμῶν* wohl besser als *ἡμῶν*) verehrte Wesen ist, das ihnen aber trotzdem unbekannt blieb (vgl. Vers 19). Jesus 55 dagegen kann völlige Gotteserkenntnis für sich in Anspruch nehmen.

Er muß also auch diese Erkenntnis in seinen Aussagen zum Ausdruck bringen (nicht um seinetwillen, sondern um Gottes willen). Er würde ein Lügner sein, so wie es seine Feinde sind (ἔσομαι ὅμοιος ὑμῖν ψεύστης), falls er auf die Intentionen seiner Feinde eingehend die Absichten Gottes ignorieren und sich nicht als Gottgesandten und Gottessohn vorstellen wollte, also damit sagen würde: „ich kenne Gott nicht". Diese nicht ausdenkbare Möglichkeit trifft aber nicht zu: Weil Jesus Gott, seinen Vater kennt, darum sieht er seinen Beruf ganz in der Bewahrung und Erfüllung seines Gebotes. Was er an Ehre für seine Person verlangt, entspricht also
56 dem Gebote des Vaters. Erst nach dieser Vorbereitung geht Jesus auf den Hinweis auf Abraham ein und beantwortet die Frage, ob er größer sei als Abraham (V. 52). Dieser habe die Kunde empfangen (ἵνα ist explikativ = darüber, daß), daß er Jesu Tag, also das Kommen des Messias, schauen werde; das habe ihn damals zu lautem Jubel veranlaßt. Dann sei der Tag eingetreten und Abraham habe sich (neuerdings) darüber gefreut, offenbar im Jenseits (vgl. Lk 16, 22). Jesu Menschwerdung ist also von Abraham sowohl im Voraus beim Empfang messianischer Weissagungen als auch bei ihrem Eintreten freudigst begrüßt worden; daher ist Jesus der Retter, auf den auch Abraham gewartet hat, somit der Größere.
57 Die Juden hören aber nur das Wort: Abraham habe Jesus gesehen, und fassen es wieder irdisch auf, als wolle es sagen: Abraham und Jesus hätten gleichzeitig gelebt, Jesus hätte also während seines irdischen Lebens schon Abraham geschaut. Das ist aber völlig undenkbar, weil Jesus noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert (die obere Grenze des Mannesalters) auf Erden weilt, Abraham aber schon längst (ca. 2000 Jahre) tot ist (für nähere Berechnung des Lebensalters Jesu ist die Stelle nicht verwendbar, vgl. Lk 3, 23).
58 Demgegenüber behauptet aber Jesus nicht bloß eine Gleichzeitigkeit zwischen seinem und Abrahams Leben, sondern nimmt für sich eine Vorzeitigkeit in Anspruch: „Schon vor der Geburt Abrahams bin ich". Er schließt also sein gegenwärtiges Leben auf Erden mit seinem präexistenten zu einer Einheit zusammen (darum εἰμί und nicht ἦν; vgl. Ps 90, 2) und offenbart sich als ewiges Wesen.
59 Dieser hohe Anspruch reizte die Wut der Feinde Jesu derart, daß sie die Strafe für Gotteslästerung, die Steinigung, unverzüglich an ihm vollziehen wollten und schon Steine dazu aufhoben. Jesus aber entzog sich dieser Lynchjustiz, indem er (wunderbarerweise) sich unsichtbar machte (wohl nur so lange, bis er aus dem Gesichtskreis

seiner Verfolger war). Damit verließ er den Tempel, wo die feindlichen Zusammenstöße mit seinen Gegnern stattgefunden hatten. —

Die drei Redegänge von Kapitel 8 sind durch Zwischenbemerkungen des Evangelisten über Örtlichkeit und Wirkung auf die Zuhörer als wirkliche Geschehnisse deutlich gemacht. Johannes selbst wird Augen- und Ohrenzeuge dieser Kämpfe gewesen sein. Dann konnte er die wichtigsten Sätze und Wendungen aus diesen Streitreden mitteilen. Auch die zahlreichen Wiederholungen von schon früher berichteten Jesusworten — ein Charakteristikum der johanneischen Reden — erklären sich gut bei Annahme völliger Geschichtlichkeit. Neuen und verstockten Zuhörern gegenüber mußte ja Jesus früher Geoffenbartes wiederholen. Die Redegänge offenbaren auch tiefes Verständnis für die Denkweise der Feinde Jesu und schreiten lebhaft und folgerichtig vorwärts. Sie stellen also sicher keine freien Kompositionen des Evangelisten dar. Auch scheinen sie chronologisch an richtiger Stelle zu stehen und die Einzelereignisse in genauer Reihenfolge wiederzugeben.

§ 130. Die Heilung des Blindgeborenen.

9, 1 – 41

1 Da für dieses Ereignis keine neue Zeitbestimmung oder ein allgemeines *μετὰ ταῦτα* (wie 5, 1; 6, 1; 7, 1) angegeben ist, ist zu vermuten, daß es auch noch in die Zeit der Laubhüttenwallfahrt Jesu fällt. Da es an einem Sabbat geschah (Vers 14), hätten bei der Annahme unmittelbarer zeitlicher Verbindung mit dem Vorausgehenden, die Juden, die gegen Jesus Steine aufgehoben hatten (8, 59), auch noch eine schwere Sabbatverletzung begangen. Weil dies nicht wahrscheinlich ist, muß wohl ein kleiner Zeitraum zwischen Kap 8 und 9 angenommen werden und die Szene muß nicht mit Jesu Herausgehen aus dem Tempelplatz verbunden und an eines der Tempeltore, wo sich bettelnde Kranke aufzuhalten pflegten (vgl. Apg 3, 2), verlegt werden. Auch anderswo war es möglich, daß Jesus an einem Blindgeborenen, der auch als Bettler dasaß (Vers 8), vorüberging (*παράγων* intr., wie Mk 2, 14 u. ö.). 2 Er war in Begleitung „seiner Jünger“, worunter wohl „die Zwölf“ (6, 67) und vielleicht noch einige aus den 72 Jüngern (Lk 10, 1) zu verstehen sind. Da es allgemeine Anschauung war, daß physisches Leiden meist Strafe für Sünde sei (vgl. 5, 14; Lk 13, 2 ff) und zwar auch für Sünden der Eltern oder Voreltern (vgl. Ex 20, 5 u. a.), möchten die Jünger wissen, wie die Schuldfrage im

gegenwärtigen Fall liegt. Da es sich um einen Blinden handelt, der schon als solcher zur Welt kam, kann eigentlich nur eine Schuld der Eltern in Frage kommen. Die Annahme von Sünden im embryonalen Zustand oder in einem früheren Dasein auf Erden lag ihnen sicher fern. Ihre Frage ist aber doch ganz allgemein und disjunktiv („dieser oder seine Eltern"; ἵνα = ὥστε) formuliert. Sie wollten wohl eine Belehrung über den Grund, warum einer für
3 fremde Schuld büßen soll, erhalten. Jesus verneint aber jede (diesen Krankheitsfall verursachende) Schuld und erklärt die Blindheit (nach ἀλλ' ergänze οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη) als eine Fügung der göttlichen Vorsehung, die am Blinden zeigen wollte, wie groß die spe-
4 zifisch göttlichen Werke, also seine Wunderwerke sind. Es soll demnach durch Jesus ein Wunder an ihm vollzogen werden, mit andern Worten: Jesus muß ein Werk seines Vaters, der ihn (dazu) in die Welt gesandt hat, ausführen. Es ist auffallend, daß sehr gute Texteszeugen (א* BDLW) statt des zu erwartenden ἐμὲ: ἡμᾶς überliefern. Nach dieser wohl zu bevorzugenden lectio difficilior schließt sich Jesus mit seinen Jüngern zusammen und denkt auch an ihr Missionswirken (daher auch τὰ ἔργα und nicht τὸ ἔργον). Die von Gott gegebene Zeit muß für dieses Ins-Werk-Setzen göttlichen Tuns ausgenützt werden, da sonst keine Gelegenheit mehr dazu vorhanden sein wird. Das Bild vom Tag, der für die Arbeit bestimmt ist, und von der Nacht, in der man ruht, veranschau-
5 licht diese Pflicht des rechtzeitigen Handelns. Angewandt auf Jesus und mit bekannten johanneischen Termini ausgesprochen heißt es: Jesus muß, so lange (ὅταν) er in der Menschenwelt weilt (1, 9 f), seine Lichtnatur (1, 4; 8, 12) ihr gegenüber bekunden. Im konkreten Fall tut er es dadurch, daß er als σημεῖον seiner lichtspendenden Kraft einem Blinden das Augenlicht wunderbar spendet (vgl. den gleichen Zusammenhang zwischen physischer und geistiger Hei-
6 lung bei Mk 2, 10 f +). Er tut es aber nicht durch einen bloßen Willensakt, sondern ähnlich wie bei der Heilung eines Taubstummen in der Dekapolis (Mk 7, 31—37) unter Vornahme und Forderung äußerer Handlungen. Er selbst vollzog eine Salbung (ἐπέχρισεν Vers 11, und wohl auch schon Vers 6 statt des schlechter bezeugten ἐπέθηκεν, das Vers 15 gebraucht ist) der Augen des Blinden. Die dazu verwandte Masse (πηλός Lehm, Teig) wurde dadurch gebildet, daß Jesus auf den Boden spuckte (das Ausspucken spielt auch bei den Heilungen Mk 7, 33; 8, 23 eine Rolle) und so der Speichel
7 sich mit erdigen Bestandteilen mischte. Dann mußte der offenbar

noch jugendliche (Vers 21) Kranke selbst eine Waschung der Augen vornehmen, und zwar in dem südlich am Ophel beim Ausgang des Tyropoion gelegenen Siloah-Teiche (Σιλωάμ = שִׁלֹחַ), dem sein Wasser durch einen unterirdischen Kanal von der Gihon-(Marien-) Quelle östlich vom Ophel zugeleitet (daher der Name von שָׁלַח senden) wurde. Wenn der Evangelist die Deutung des Teichnamens als „Gesandter" angibt (eigentlich heißt es das Senden), so liegt eine Anspielung auf Christus vor, den er oft, zuletzt noch Vers 4, als Gottgesandten dargestellt hatte. Damit ist bewiesen, daß auch die einzelnen Handlungen bei diesem Heilungsakt eine symbolische Bedeutung haben: die Waschung sollte auf die Taufe in Christus und die Salbung auf die Gnaden- und Kraftspendung durch ihn hinweisen. Dadurch, daß der Blinde vertrauensvoll Jesus gehorchte, erlangte er das Augenlicht und konnte „sehend" nach Hause gehen.

8 f Der Evangelist schildert dann im einzelnen das Bekanntwerden und die Beurteilung des Wunders. Zuerst nahmen es natürlich die Nachbarn des Geheilten wahr. Dadurch, daß (ὅτι) dieser früher öffentlich auf den Straßen saß und bettelte, hatten ihn auch viele vom Sehen gekannt (θεωροῦντες = θεωρήσαντες). Den Streit dieser Bekannten, ob er wirklich der Blindgeborene sei oder nicht, entschied er selbst durch die Aussage: „Ich bin es", und die dann selbst- 10 f verständlich sich anschließende Frage, wie das „Öffnen der (vorher verschlossenen) Augen" vor sich gegangen sei, beantwortete er durch die Erzählung dessen, was geschehen war (ἀνέβλεψα = Mt 11, 5: ich wurde wieder sehend, ist ungenaue Ausdrucksweise). Na- 12 türlich drängt es nun die Bekannten des Blindgeborenen, den großen Wundertäter zu sehen. Der Geheilte muß ihnen aber sagen, daß er den Aufenthaltsort Jesu nicht kenne. Das war wohl auch der Grund, warum er nach der Heilung nicht sofort Jesus aufgesucht hat, um ihm zu danken.

13 Wegen der großen Bedeutung des wunderbaren Ereignisses hielten die Bekannten es aber für nötig, es den religiösen Führern des jüdischen Volkes, den Leitern der Pharisäerpartei, sofort mitzuteilen, und stellten diesen deshalb, nicht in jesusfeindlicher Absicht, den Geheilten persönlich vor. Damit war die Verhandlung vor ein 14 Forum gelangt, bei dem entsprechend der pharisäischen Äußerlichkeit ein zeitlicher Nebenumstand, den der Evangelist jetzt nachträgt (darum δέ), eine große Rolle spielte, nämlich daß Jesus wiederum (vgl. 5, 9 u. ö.) durch die Heilung, hier noch speziell durch die

15 Herstellung des Teiges, die Sabbatruhe verletzt hatte. Vor den
Pharisäern hatte nun der Blindgeborene ein Verhör zu bestehen. Er
16 mußte den Hergang nochmals erzählen, woraufhin einige Pharisäer
die Sabbatverletzung konstatierten und demgemäß Jesus für einen
Menschen erklärten, der nicht von Gott stammen und gesendet sein
könne (*παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος* emphatische Stellung der Worte).
Andere Pharisäer nahmen dagegen angesichts des unleugbaren Wunders eine jesusfreundliche Stellung ein mit der Begründung: Der
17 Vollbringer so großer Wundertaten kann kein Sünder sein. In
diesen Streit der Meinungen und Parteinahmen griff auch der Geheilte selbst auf Befragen (*τί σὺ λέγεις . . . ὅτι*: Was sagst du zu
dem Umstande, daß) ein und erklärte offen, daß Jesus ein Prophet
sei (vgl. 4, 19).

18 Um solche für Jesus günstige Folgerungen aus seiner Wundertat hintanzuhalten, nahmen die Führer des Judentums (*οἱ Ἰουδαῖοι*,
die eben genannten jesusfeindlichen Pharisäer; vgl. Vers 27) eine
die Tatsache selbst leugnende Stellung ein (*οὐκ ἐπίστευσαν*). Diese
Taktik konnten sie allerdings nur so lange befolgen, bis ihnen durch
die Eltern des Geheilten, die sie bald darauf mit ihrem Sohne zu
19 f einem Verhör hatten kommen lassen, klar bezeugt worden war,
daß der vor ihnen stehende Mann ihr Sohn sei, der als blindes
21 Kind zur Welt gekommen war. Der weiter noch an sie gestellten
Frage, wie es komme, daß er jetzt sehen könne, und wem das zu
verdanken sei, weichen sie aus durch ein „Wir wissen es nicht (nämlich auf Grund von Augenzeugenschaft)", verweisen aber auf ihren
Sohn selbst, der schon so alt sei (*ἡλικίαν ἔχει* = er hat die Reife),
22 f um darüber selbst Zeugnis ablegen zu können. Diese auffallende
(darum in Vers 23 nochmals angedeutete) Scheu, auf Jesus hinzuweisen, erklärt der Evangelist durch das Motiv der Furcht vor den
Führern des Judentums. Es war den Eltern bekannt gewesen,
daß die Feindschaft dieser Männer gegen Jesus sich schon auf die
Anhänger Jesu ausgedehnt hatte; ein (Synedriums-)Beschluß lautete:
Auf dem Bekenntnis, Jesus sei der Messias, steht die Strafe der
Exkommunikation (*ἀποσυνάγωγος* ausgeschlossen aus der Synagoge
und damit auch aus dem sozialen Verkehr).

24 Nach dem durch das Zeugnis der Eltern der Ausweg, das
Wunder selbst in Abrede zu stellen, verschlossen war, mußte ein
neues Vorgehen gewählt werden. Die Führer des Judentums
nahmen zu diesem Zweck, offenbar bald darauf, ein neues Verhör
mit dem Blindgeborenen vor. Es galt, diesem Verkünder von Jesu

Propheteneigenschaft eine schlechte Meinung von Jesus beizubringen.
Daher die apodiktische Versicherung: „Wir wissen, daß Jesus ein
sündiger Mensch ist." Wenn der Geheilte sich einzig und allein
darauf einstellen würde, „Gott die Ehre zu geben", d. h. den Fall wahr-
heitsgemäß zu beurteilen, wie es Gott gefallen muß, dann müßte er
diese feststehenden Prämissen glauben und dementsprechend die Folge-
rungen ziehen. Seine Antwort weicht aber einer Zustimmung aus. Er 25
erklärt, nicht zu wissen, ob es so sei; er könne nur für die Tatsächlich-
keit seiner Heilung eintreten. Um nun neue Anhaltspunkte zu einer 26
Verurteilung Jesu zu gewinnen, wollen die Verhörenden sich noch-
mals den Vorgang und seine Nebenumstände (*τί* und *πῶς*) erzählen
lassen. Aber der Blindgeborene lehnt eine Wiederholung seines Be- 27
richtes ab mit der Begründung, sie hätten ja schon auf seinen frü-
heren Bericht nicht gehört (d. h. ihn gläubig hingenommen). Eine
nochmalige Erzählung hätte nur einen Sinn, wenn die Juden sich
belehren ließen und Schüler, d. h. Anhänger Jesu werden wollten;
das sei aber doch nicht der Fall (die Frage *μὴ καὶ ὑμεῖς κτλ.* ist
ironisch zu nehmen). Diese kühne Antwort wird mit Schimpfworten 28
erwidert. Wenn ein Schülerverhältnis in Betracht komme, so könne
für sie nicht Jesus, dem sich der Blindgeborene augenscheinlich schon
angeschlossen habe, als Lehrer in Betracht kommen, sondern nur
Moses. Damit hätten sie aber einen Meister von ganz anderen 29
Qualitäten, als Christus sie besitze. Moses ist, wie allgemein be-
kannt ist, von Gott gewürdigt worden, direkt angesprochen zu wer-
den und Offenbarungen zu empfangen; die Herkunft Christi (ob
er *παρὰ θεοῦ* V. 16 und 33 sei oder nicht, nicht seine nach 7, 27
wohlbekannte irdische Herrkunft) sei gänzlich im Dunkeln. Das 30
veranlaßt „den Jünger" Jesu nun doch zum Schluß aus der an-
fänglich eingehaltenen Zurückhaltung völlig herauszutreten und Jesu
Herkunft von Gott zu behaupten und zu beweisen. Er findet es
höchst sonderbar, daß die Juden in Unkenntnis über Jesu Herkunft
sein wollen (*γὰρ* weil ein „Nein" vorher zu ergänzen ist), nachdem
Jesus doch (*καὶ* ist adversativ) das offenkundige Wunder einer
Blindenheilung vollzogen hat. Damit hat Jesus deutlich seine Her- 31
kunft von Gott beglaubigt. Denn — so lautet die erste allgemein
zugestandene Prämisse — Gott erhört nur die Bitten frommer und
guter Menschen. Der Blindgeborene nimmt also an, Jesus habe
vor seiner Heilung Gott um Wunderkraft gebeten (vgl. Jo 11, 41).
Als zweite Prämisse wird dann die offenkundige Tatsache des 32
Wunders, das Jesus in Gotteskraft vollbracht hat, erwähnt und

gleich zur Behauptung ausgestaltet, daß die Heilung eines Blindgeborenen ein noch nie berichtetes Wunder ist, also einzig in ihrer Art
33 dasteht. Daraus muß dann der Schluß auf Jesu Herkunft von Gott gezogen werden. Das geschieht auch indirekt, indem gesagt wird, daß im andern Fall (bei bloß natürlicher Herkunft) Jesus keine Wundertaten vollbringen könnte. Die Möglichkeit dämonischer Einflüsse (vgl. Mk 13, 21 >) bleibt für den nach Art der jesusfreundlichen Pharisäer (Vers 16^{b}) volkstümlich argumentierenden Blind-
34 geborenen außer Betracht. Seine Gegner geben sich auch nicht mehr die Mühe, ihn zu widerlegen, sondern beschimpfen ihn wieder, indem sie ablehnen, von einem, der ganz und gar in Sünden geboren worden ist, also neben der physischen Blindheit auch alle Schlechtigkeit (natürlich keimhaft) mit zur Welt brachte, Belehrungen anzunehmen. Demgemäß entfernen sie ihn auch gewaltsam aus dem Gebäude, in dem sie ihn verhört hatten.

35 Diesen Zeitpunkt der Verstoßung des Blindgeborenen durch die jüdische Obrigkeit benutzte Jesus, um sich des Entehrten anzunehmen und der leiblichen Heilung die geistige folgen zu lassen. Bei einer Begegnung (*εὑρὼν* vgl. 1, 45; 5, 14) legt er ihm, offenbar in Beziehung auf sein offenes Eintreten für den Propheten und sündelosen Gottgesandten, die Frage vor, ob er an das Gekommensein des Messias glaube (*τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* ist durch ℵBDW sy^{s}sah als alexandrinischer und westlicher Text bezeugt und verdient auch inhaltlich als lectio difficilior den Vorzug vor der Lesart *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*; Jesus gebraucht den Titel Menschensohn auch in
36 Belehrungen für das Volk, vgl. 6, 27 53 62; 12, 34). Gerne erklärt der Geheilte sich hierzu bereit und fragt deshalb (vor *ἵνα* ergänze: „sage es mir" oder ähnl.) vertrauensvoll Jesus, wer der
37 Messias sei. Ähnlich wie 4, 26 offenbarte daraufhin Jesus seine Messianität einem Kinde des ungebildeten Volkes. Es könne den Messias sowohl schauen wie hören (*καὶ — καὶ*), da der mit ihm
38 Redende selbst der Messias sei. Daraufhin bekannte der Blindgeborene in Wort und Tat (durch Sichniederwerfen als Zeichen der Verehrung) seinen Glauben an Jesus als den Messias.

39 Angesichts dieses Erfolges, der in vollendetem Gegensatz zur Verstocktheit der jüdischen Feinde Jesu steht, faßt Jesus das Ergebnis seines Kommens in die Welt dahin zusammen, daß eine von Gott gewollte (*ἵνα*) völlige Umkehrung der Verhältnisse eintritt: Religiös Blinde, wie der ungebildete Geheilte einer war, werden religiös sehend, d. h. erkennen den Messias; umgekehrt werden

religiös Sehende, wie es die Führer des Judentums infolge ihrer Kenntnis der atl Offenbarung und der daran sich schließenden Überlieferung sind, werden religiös blind, d. h. sie erkennen den im AT geweissagten Messias nicht. Da diese Verblendung ein trauriges Schicksal ist, nennt Jesus diese Scheidung der Geister ein „Gericht". Es tritt von selbst ein (vgl. 3, 19), obwohl er nicht gekommen ist, um die Welt zu richten (3, 17); vgl. Lk 2, 34 (*οὗτος κεῖται εἰς πτῶσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν τῷ Ἰσραήλ*) und Mt 11, 25 <. Einige anwesende Pharisäer hörten aus dieser Metapher vom Sehen 40 und Blindsein die gegen sie selbst gerichtete Spitze sehr wohl heraus und stellten Jesus deshalb zur Rede, indem sie fragten, ob er auch sie (wie andere) zu den Blinden zähle. Jesus bejaht die Frage, 41 indem er ihnen noch Furchtbareres vorhält. Ihre religiöse Blindheit ist sogar eine schwere Sünde, die (infolge ihrer Verstocktheit) für immer an ihnen haften bleibt (vgl. die Sünde wider den Hl. Geist Mt 12, 31 ∧). Sie leben also in einer schrecklichen Selbsttäuschung, wenn sie sich als die religiös „Sehenden" überall aufspielen. Wären sie umgekehrt religiös Blinde, wie der Geheilte und der Amhaarez (7, 49), hätten sie den Unterricht durch die atl Offenbarung nicht erfahren, so würde ihre unverschuldete Unwissenheit sie entschuldigen und sie hätten keine Sünde. So aber (*νῦν δέ*) ist ihre Schuld eine formale. „Das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfaßt" (1, 5 u. ö.). –

Die breite Darstellung der Folgen der Heilung des Blindgeborenen mit seinen Einzelangaben über die verschiedenen Verhöre und der Betonung der Tatsächlichkeit des Wunders, macht es völlig unmöglich, anzunehmen, der Evangelist habe nicht ein wirkliches Ereignis erzählen, sondern eine Allegorie der durch Jesu Lehre hervorgerufenen geistigen Blindenheilung bieten wollen. Die zweifellos im ganzen wie im einzelnen vorhandene Symbolik des Erzählten darf nicht zu einer Leugnung der Geschichtlichkeit des Berichtes veranlassen. Auch die Annahme einer legendarischen Steigerung der bei den Syn (Mk 8, 22–26; Mt 9, 27–31; Mk 10, 46–52 +) mitgeteilten Heilungen von Blinden zur Heilung eines Blindgeborenen, könnte von der negativen Kritik ernstlich nur durch die Unmöglichkeit übernatürlicher Geschehnisse begründet werden.

§ 131. Das Gleichnis vom guten Hirten.
10, 1–21.

Ohne einen neuen Abschnitt oder das Eintreten einer neuen Situation anzudeuten führt der Evangelist die Rede gegen die Phari-

säer fort. Deshalb werden sie auch Vers 6 nur mit ἐκεῖνοι eingeführt und Vers 21 ist noch auf die eben vollzogene Blindenheilung Bezug genommen. Darum muß die Belehrung durch dieses Gleichnis noch in die Zeit unmittelbar nach dem Wunder der Heilung des Blindgeborenen verlegt werden. Es hat ja auch eine Spitze gegen die pharisäischen Verführer des Volkes.

1 f Mit doppeltem Amen (das auch nie einen ganz neuen Abschnitt einleitet, sondern vorangehende Behauptungen steigert oder auf Einwendungen anderer Bezug nimmt) wird auf Tatsachen hingewiesen, die im Leben der Schafhirten Geltung haben. Wenn die Schafe (nachts) in einer Hürde (αὐλή), die durch eine Mauer oder einen Zaun abgeschlossen ist, zusammengepferchᴛ sind, so kann man entweder durch die Türe der Hürde oder durch Übersteigung (des Zaunes) an anderer Stelle (ἀλλαχόθεν = ἄλλοθεν) zu den Schafen gelangen. Den ersteren, normalen Weg wählt der Hirt der Schafe, den letzteren, heimlichen dagegen der, welcher ein Schaf stehlen oder rauben 3 will. Denn an der Türe befindet sich immer ein Wächter, der aber nur dem ihm bekannten Hirten der Schafe öffnet, einen Dieb aber nicht einlassen würde. Auch das Verhalten der Schafe selbst ist völlig verschieden. Dem rechtmäßigen Hirten folgen sie auf seine Lockrufe, die (vielfach) die Namen der Schafe aussprechen, und lassen sich von ihm aus der Hürde heraus auf die Weide treiben. 4 Wenn er dabei vor ihnen herzieht, folgt ihm die Herde getreu 5 nach und läßt sich von seinen Zurufen leiten. Einem fremden Menschen, dessen Stimme der Herde unbekannt ist, würde sie nie und nimmer folgen, sondern sogar vor ihm fliehen (die Futura weisen auf den Fall hin, der eintreten wird, falls ein Fremder solche Versuche machen sollte).

6 Dieses Bild aus dem Hirtenleben nennt der Evangelist (vgl. 16, 25 und 29) eine παροιμία, eine Redeweise neben dem Weg (παρά und οἶμος), d. h. eine dunkle, einen tieferen Sinn in sich bergende Aussage; die LXX übersetzt damit מָשָׁל; die Syn gebrauchen dafür das Wort παραβολή (vgl. § 99). Der eigentliche Sinn des Gleichnisses (τίνα ἦν) blieb denn auch den Pharisäern (ἐκεῖνοι weißt auf 9, 40 zurück) verborgen (vgl. Mk 4, 11).

7 Jesus wollte aber seine Feinde diesmal nicht in ihrer Unkenntnis lassen, sondern gab ihnen den Schlüssel zur Deutung des Hirtenbildes. Er beginnt mit dem zuerst genannten Substantiv θύρα und bezeichnet sich zweimal (Vers 7 und 9) selbst als diese zur Schafherde führende 8 Türe. Der nächste Hauptbegriff des Gleichnisses, der κλέπτης καὶ

λῃστής, wird auf alle die Menschen angewandt, die vor Jesus (πρὸ ἐμοῦ fehlt zwar in beachtenswerten Texteszeugen wie ℵ* und den lateinischen Übersetzungen, ist aber schwer zu entbehren) „kamen", d. h. die wie Jesus als Gründer eines neuen Reiches und Erlöser der Menschheit auftraten. Sofern die Pharisäer auch Anteil haben an dieser das Volk verführenden Art, ist wenigstens indirekt auch ihre religiöse Führerschaft verurteilt (vgl. Mt 15, 14), direkt aber wohl auf frühere falsche Religionsstifter und Messiasse hingewiesen. Keinenfalls kann die alte gnostische und manichäische Deutung auf Moses und die Propheten richtig sein. Die Schafe — damit nennt der Evangelist den dritten Vergleichungspunkt — haben ja nicht auf diese Verführer gehört, d. h. die Auserwählten ließen sich nicht vom Weg der Wahrheit und der Treue gegenüber Gott abbringen, so daß sie für die Mitgliedschaft am Reiche Christi erhalten blieben. Nun tritt Christus als Vermittler vollkommener, 9 von den früheren Gerechten nur ersehnter Gotteskindschaft auf. Deshalb wiederholt der Text die Gleichung: Christus = Türe, und nennt die glücklichen Folgen, welche der durch Christus in die Hürde Eintretende, d. h. der durch den Glauben an Christus und die Verbindung mit ihm ein Mitglied des Gottesreiches Gewordene, (wohl nicht bloß der an Christus sich anschließende Hirt) infolge dieser Begnadigung an seiner Person erfährt. Er wird wie ein in der Hürde in Sicherheit geborgenes Schaf vor dem (ewigen) Verderben gerettet werden, wird einen wohlbehüteten Lebenswandel führen können, so wie die Schafe, die abends in die Hürde zurückgeführt und morgens aus ihr herausgeführt werden, und wird wie diese durch die Führung des Hirten gute Weide finden, d. h. das was ihre Seligkeit ausmacht (vgl. Vers 10 b). In vollendetem 10 Gegensatz zu dieser Vermittlung Christi steht das Verhalten des religiösen Verführers, bildlich gesprochen des Diebes. Er hat es nur auf das Verderben der Schafe abgesehen so wie der Schafdieb sich Opfer stiehlt und dann abschlachtet. Jesus dagegen — zu ihm kehrt die Schilderung sofort wieder zurück — vermittelt nicht Tod, sondern Leben und zwar in überreichem, d. h. unendlichem Maße.

Um diese herrliche Tätigkeit Jesu noch mehr zu betonen, stellt 11 das Evangelium Jesus im Folgenden nicht mehr als die Türe der Schafhürde, sondern als den Hirten selbst und zwar als den guten d. h. seinem Berufe vollkommen entsprechenden Hirten dar. Diese neue Gleichung Jesus = Hirt wird sofort — gewissermaßen als Überschrift — vorangestellt, dann aber in den Versen 11b, 12 und 13

einfach der bildliche Teil des Gleichnisses selbst fortgeführt (wie im 1. Teile Vers 1 – 5). Das charakteristische Merkmal eines guten Hirten ist, daß er soviel Opfermut besitzt, um sein Leben (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) hinzugeben (τίθησιν johanneisch statt des syn δίδωσιν) für seine Schafe.
12 Hierin steht er im Gegensatz zu einem Hirten, der bloß um Lohn das Hirtenamt übernommen hat, also „nicht der (eigentliche) Hirt ist". Einem solchen gehören ja die Schafe nicht. Wenn ihm also eine Lebensgefahr droht, indem ein Wolf sich der Herde naht, so sucht er, sobald er den Wolf wahrnimmt, sich selbst durch Flucht zu retten und gibt die Schafe dem Wolfe preis. Dieser raubt sich dann einige Stücke; die, welche ihm entkommen, werden zerstreut
13 und gehen (wenigstens teilweise) dadurch zugrunde. Noch einmal begründet dann der Text, warum der Mietling so handelt (aber die in B ℵ D sy^s fehlenden Worte ὁ δὲ μισθωτὸς φεύγει sind trotzdem wohl nur spätere verdeutlichende und die Satzverbindung glättende Einfügung). Es liegt in seiner Eigenschaft als gemieteter Arbeiter, dem natürlich das Eigentum seines Herrn nicht so am Herzen liegt, wie das, was ihm selbst gehört (οὐ μέλει αὐτῷ περὶ τῶν προβάτων: wenn es die Rettung des Lebens gilt, kümmert er sich überhaupt
14 nicht um die Schafe). Nun folgt die Übertragung auch des zweiten Teiles des Gleichnisses auf das, was es bedeutet. Die Gleichung Jesus = der gute Hirt wird wiederholt und erstens die gegenseitige Kenntnis zwischen Hirt und Herde (vgl. Vers 3 f), nämlich zwischen
15 Jesus und den ihm gehörigen Gläubigen hervorgehoben. Sie ist sogar so tief, daß sie in der gegenseitigen Kenntnis zwischen Gott Vater und Jesus (vgl. Mt 11, 27 <) ihr Vorbild hat, überragt also irdische Maßstäbe. Zweitens wird das Charakteristikum des guten Hirten, die Hingabe des Lebens für die Schafe (Vers 11) von Jesus selbst behauptet, was eine Weissagung (τίθημι Vergegenwärtigung der nächsten Zukunft) seines Todesopfers für die
16 Erlösung der Menschen darstellt. Den letztgenannten Begriff πρόβατα aufnehmend erklärt dann Jesus, daß das Judenchristentum nicht seine einzige Gefolgschaft sein werde. Die Hürde, von der er bisher sprach, enthält Gläubige aus dem Judentum. Aber auch außerhalb dieser finden sich Schafe Jesu, d. h. Menschen, die sich Christus infolge der göttlichen Gnadenwahl anschließen werden; es sind die späteren Heidenchristen. Auch ihnen muß Christus (nach seiner Erhöhung) Führer sein und sie werden umgekehrt seiner Leitung folgen. Es darf aber nicht etwa zwei getrennte große Gemeinden geben, die juden- und die heidenchristliche Kirche, sondern „es wird nur

eine Herde (und) ein Hirt sein", Christus wird das Oberhaupt einer einzigen Gemeinschaft bilden. Daß dann vor dem Ende der Zeiten alle Menschen sich noch zu Christus bekehren werden, ist hier mit keinem Worte angedeutet. Die im Jo-Ev so häufig wieder- 17 kehrende Tendenz Jesu, in allem auf seinen himmlischen Vater Bezug zu nehmen, tritt auch hier wieder zutage. Die vorhin behauptete Hingabe des leiblichen Lebens, die nichts anderes bezweckt, als dieses Leben (durch die Auferstehung) wiederzugewinnen, ist ein besonderer Grund (*διὰ τοῦτο* bezieht sich auf das Folgende) für Gottvater seinen Sohn, der ihn durch solche Opfer ehrt, zu lieben. Die Opfertat Christi ist ja eine völlig freiwillige, da niemand 18 imstande ist, ihn zu töten (*ἦρεν* א * B ist lectio difficilior und vom Zeitpunkt nach dem Tode Jesu gesagt). Tod und Auferstehung sind ganz in die Vollmacht Jesu gelegt (vgl. Mt 11, 27<). Indem er aber sterben und wieder auferstehen wird, wird er (zugleich) ein Gebot seines himmlischen Vaters erfüllen, der ihm den Kelch des Todesleidens nicht ersparen will.

Die Wirkung dieses Hirtengleichnisses und seiner Anwendungen 19 auf die jüdischen Zuhörer war wieder verschieden (vgl. 7, 43 und 9, 16). Die zahlreichen Feinde Jesu verstiegen sich wieder zur Be- 20 hauptung (wie 7, 20 und 8, 48), Jesus sei besessen und dadurch geistes-gestört; man solle auf die Worte dieses Verrückten überhaupt nicht mehr hören. Andere bestritten aber diese Beurteilung Jesu: Weder 21 seine Worte noch seine Taten — es wird auf die wohl kurz vorher geschehene Blindenheilung hingewiesen — können Wirkung dämonischer Kräfte sein.

Das auch sonst im NT häufig verwendete Gleichnis vom Hirten und den Schafen (vgl. z. B. Mt 18, 12—14; Lk 15, 3—7; Hebr 13, 20; 1 Petr 2, 25; 5, 3 f; Apk 2, 27; 12, 5; 19, 15) hat sein Vorbild in Prophetenaussprüchen (Js 40, 11; Ez 34, 11—17; Zach 11, 16 f u. a.) und zahlreichen Psalmenstellen (95, 7; 100, 3 u. a.) Es lag auch so nah, besonders dem Orientalen, daß sein häufiges Vorkommen in der hellenistischen und orientalischen religiösen Literatur nur selbstverständlich ist (Beispiele im Kommentar von W. Bauer[2] 138 f). Auch das alte Christentum hat dieses Gleichnis in Wort und Bild übernommen.

11. Teil. Wirken Jesu im letzten Vierteljahr.
10, 22 bis 11,57.

§ 132. Jesu Offenbarungen am Tempelweihfest.
10, 22–39.

22 Die bisher befolgte Festchronologie fortführend nennt Jo ein neues jüdisches Fest. Die Lesung *Ἐγένετο δὲ* (א A D und Koinetext; Vulgata: Facta sunt autem) scheint besser bezeugt und passender als *Ἐγένετο τότε*. Das Fest *τὰ ἐγκαίνια* (Erneuerung, Einweihung חֲנֻכָּה) wurde am 25. Kislew (Dezember) zur Erinnerung an die von Judas Makkabäus vollzogene Reinigung und Wiedereinweihung des durch Aufstellung eines Zeusaltares entweihten Tempels mit einer Festoktav gefeiert, fiel also, wie Jo seinen heidenchristlichen Lesern erläuternd mitteilt, in den Winter. Zu diesem Feste kam Jesus nach einer Pause von mehr als zwei Monaten wieder nach Jerusalem. Er hatte also nach den letzten Offenbarungen, die alle am oder bald nach dem Laubhüttenfest geschehen waren (der Abschnitt 7, 1 – 10, 21 läßt nirgends eine größere zeitliche Lücke erkennen), Jerusalem wieder verlassen und war wohl nach Galiläa zurückgekehrt, aber nur um dort seine Tätigkeit abzuschließen und, „da die Tage seiner Aufnahme voll geworden waren" (Lk 9, 51), die Rückreise nach Jerusalem anzutreten. Auf dem Wege durch Samaria und Peräa wurde im Interesse der Mission, an der sich auch die Jünger Jesu beteiligten, häufig halt gemacht. Zur Zeit des Tempelweihfestes war aber Jesus wohl schon in der Nähe Jerusalems, weshalb er, ohne daß eine Wallfahrtspflicht vorlag, den von ihm sehr hochgeschätzten (Lk 2, 49; Jo 2, 17) Tempel besuchte. Weil er nicht direkt aus Galiläa kam, fehlt das bei Jo übliche *ἀνέβη* (2, 13; 5, 1;
23 7, 8 10 14). Als er in der Salomonshalle (vgl. Apg 3, 11 und 5, 12, wohl die *στοὰ βασιλική* oder *ἀνατολική* des Flavius Josephus im Osten des Tempelplatzes) auf- und abwandelte (vielleicht
24 wegen des in der Winterzeit häufigen Regens), benutzten „die Juden" die ersehnte Gelegenheit, um seiner habhaft zu werden. Indem sie ihn umringten, suchten sie ihn zu einem offenen direkten Geständnis, daß er der Messias sei, zu bewegen mit der Begründung, die dauernde Beunruhigung (*αἴρειν*) ihrer Seele solle jetzt ein Ende haben. Jo bietet hier eine Bestätigung der aus den Syn sich deutlich ergebenden Tatsache, daß Jesus seine Messiaswürde bis zu einem

gewissen Grade verheimlicht und nicht in voller Öffentlichkeit vor seinen Feinden direkt und positiv verkündet hat (wohl aber einzelnen Personen aus dem Volke wie 4, 26; 9, 37). Er hätte ja damit bei den Juden Messiashoffnungen weltlicher Art erweckt, deren Erfüllung ihm fern lag. Darum antwortete er auch hier nur durch indirekte Hinweise. Seine früheren Offenbarungen (εἶπον ὑμῖν) hätten ihnen schon die Antwort auf ihre Messiasfrage geben können, und wenn sie seinem Worte nicht trauten, so hätten sie die (Wunder-) Werke Je u überzeugen sollen, die er „im Namen seines Vaters“, d. h. in seinem Auftrag und seiner Vollmacht gewirkt hatte. Aber zu beiden Offenbarungsarten verhalten sich die Juden ungläubig. Wie schon 8, 43 hervorgehoben wurde, beruht dieser Unglaube auf einem Unvermögen. Sie „gehören nicht zu den Schafen Jesu“, d. h. sie besitzen nicht die Eigenschaften, welche die haben müssen, welche nach Gottes Gnadenwahl (6, 44) Jünger Jesu werden können. Daß noch einmal Einzelzüge aus diesem Gleichnis vom Hirten und den Schafen (10, 1—18) angeführt werden, ist auch dann gut denkbar, wenn zwischen 10, 21 und 22 ein größerer Zeitraum liegt (vgl. die Rückbeziehung von 7, 21—24 auf Kap. 5). Es sollen noch einmal die Eigenschaften und Vorzüge der „Schafe“ Jesu zur Darstellung kommen: ihr Hören auf die Offenbarung Jesu (vgl. Vers 3; die Feinde Jesu wollen das Hören auf Jesu Wort direkt verbieten Vers 20) und ihre Nachfolge Jesu (vgl. Vers 4); Jesus seinerseits erkennt sie als die ihm gehörigen (vom Vater ihm zugewiesenen 6, 37) chafe an (vgl. Vers 14 und gibt ihnen ein Leben, das dann einst in der Ewigkeit seine Vollendung findet (vgl. Vers 10[b]); dadurch bleiben sie sicher vor dem ewigen Verderben bewahrt (während nach Vers 10[a] der Dieb ihr Verderben bezweckt) und keine Macht wird imstande sein, Jesus dieses sein Eigentum „aus der Hand zu reißen“ (wie es die Diebe, Räuber und Wölfe nach Vers 10 und 12 bei den Schafen versuchen; vgl. Röm 8, 35). Der Grund für diese unüberwindliche Stärke Christi liegt in der alles überragenden Stärke und Größe seines himmlischen Vaters, der ihm (die Schafe) zum Eigentum gegeben hat; aus seiner (göttlichen) Hand kann ja kein Geschöpf etwas entreißen. Der Hinweis auf den Vater und die Vertauschung der Begriffe „Jesu Hand“ und „des Vaters Hand“ ist nur möglich, wenn eine Identität von Vater und Sohn besteht. Darum holt Jesus die beweisende Prämisse nach und erklärt, daß „er und der Vater eins sind“, was nur bedeuten kann, daß beide die eine göttliche Natur besitzen. Dieser

25 f

27 f

29 f

einfache logische Zusammenhang der Verse 28 bis 30, besonders auch zwischen 29ª und 29ᵇ wäre gestört, wenn statt der Lesart *ὁ πατήρ μου, ὅς δέδωκέν μοι* (sc. *τὰ πρόβατα*), *πάντων μείζων ἐστίν* die nur von B und fast allen Lateinern bezeugte Lesart *ὁ πατήρ μου ὃ δέδωκέν μοι, πάντων μεῖζόν ἐστιν* richtig wäre, also nicht die Größe des Gebers, sondern die der Gabe (d. i. der Schafe) betont würde.

31 Die Gotteslästerung, die „die Juden" aus dem Anspruch Jesu, mit Gott eins zu sein, heraushörten, versetzt sie in solche Erregung, daß sie die Strafe dafür, die Steinigung, wiederum (wie 8, 59) sofort an Jesus vollziehen wollten und dazu Steine herbeischleppten 32 (*βαστάζειν*). Jesus aber verlangt von ihnen Rechtfertigung ihres Vorhabens; sie sollten ihm die Tat nennen, deretwegen sie ihn steinigen wollen; sie hätten ja viele guten Taten gesehen, die er vor ihren Augen vollbracht habe und die von seinem himmlischen Vater ausgehen (vgl. 5, 19 f). Damit ist ihnen sofort zum Bewußtsein gebracht, daß sie überhaupt kein Verbrechen, sondern nur Gutes an 33 ihm finden können (vgl. 8, 46). Die Feinde verneinen aber ausdrücklich, daß sie eines seiner guten Werke zum Anlaß nehmen, wollen also sein gutes Wirken überhaupt nicht in Betracht ziehen; aber er habe, obwohl er bloßer Mensch sei, sich als Gott ausgegeben; diese Apotheose seiner selbst sei Gotteslästerung und verdiene die Strafe 34ff der Steinigung. Als letzte Belehrung der Feinde im Jo=Ev weist Jesus ihre Behauptung, schon sein Anspruch, Gottes Sohn zu sein, sei Blasphemie, entschieden zurück. Auch das Alte Testament (*ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν*) nenne Menschen Götter. Hingewiesen wird auf Ps 82, 6 wo Gott zu den jüdischen Richtern sagt: „Götter seid ihr (und Söhne des Allerhöchsten insgesamt)". Es handelt sich also um eine Aussage der Hl. Schrift, einer Autorität, die nicht beseitigt (*λυθῆναι*) werden kann. Was nun auf diejenigen Menschen paßte, die Gott nach der Ps=Stelle direkt anredete (*πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο*), muß erst recht auf Jesus passen (argumentatio a minori ad maius), da er (nicht einer der ungerechten menschlichen Richter, auf die sich Ps 82 bezieht, sondern) eine das Irdische überragende Person ist: sein Vater hat ihn geheiligt und so in die Welt geschickt, d. h. ihm eine heilige menschliche Natur 37 gegeben, nachdem Jesus vorher beim Vater gewesen war. Zum Schluß würdigt Jesus nochmal den Unglauben der Juden. Er wäre (nicht bloß berechtigt, sondern sogar) pflichtgemäß (*μὴ πιστεύετε*), wenn Jesus die Offenbarung seiner Göttlichkeit unterließe und keine

„Vaterwerke", d. h. Wunderwerke zu seiner Beglaubigung wirkte. Nachdem er sich aber auch als Wundertäter vor den Juden be- 38 glaubigt hat, ist es ihre Pflicht, zu glauben. Um diesen Glauben zu gewinnen, können sie die Person Jesu, also seine ihnen vorgetragene Lehre, noch außer acht lassen (*μὴ πιστεύητε*) — er erklärte ja auch „ein Wort wider den Menschensohn" für verzeihlich (Mt 12, 32 <) – ; wenn nur die Wunder Jesu als Wunder gläubig anerkannt werden, dann ist schon alles gewonnen; denn dann muß auch das Höchste, was Christus für sich in Anspruch nimmt, erkannt (*γνῶτε*) und bleibendes Wissen (*γινώσκητε*) werden: das gegenseitige Ineinandersein von Vater und Sohn (in der einen göttlichen Natur), also die Göttlichkeit Jesu (1, 1), die sich gerade in seiner Wundertätigkeit besonders offenbart (2, 11). Dieser erneute Anspruch Jesu, 39 als göttliches Wesen anerkannt zu werden, reizte seine Feinde derart, daß sie ihn wieder (wie 7, 30 und 44) verhaften wollten, um ihn zur Steinigung zu führen. Er aber hielt sie in Bann, so daß er die ihn umzingelnde Menge durchschreiten und sich anderswohin begeben konnte (ähnlich wie in Nazareth Lk 4, 30).

§ 133. Jesus jenseits des Jordans.

Jo 10, 40 – 42.

Nach dem Tempelweihfest, wo es wieder zum vollendeten Bruche 40 mit den Führern des Judentums gekommen war, ging Jesus nicht mehr nach Galiläa zurück, verließ aber Judäa, indem er den Jordan überschritt. In Peräa, dem Landesgebiet des Herodes Antipas, wählte er die Örtlichkeit, an der Johannes der Täufer zuerst, d. h. bevor er nach Änon bei Salim übersiedelte (3, 23), seine Tätigkeit entfaltet hatte, zu längerem Aufenthalt. Es war nach 1, 28 „Bethanien (Bethabara?) jenseits des Jordans" (s. § 25). Die dort noch besonders lebendigen Johanneserinnerungen veran- 41 laßten zu einem Vergleich zwischen Johannes und Jesus, den die zahlreichen Besucher Jesu anstellten. Johannes stand Jesus darin nach, daß er keine einzige Wundertat vollbracht hat. Aber seine Lehre war wahr, also von Gott inspiriert; denn seine Prophezeiungen über Jesus sind alle eingetreten. Dieser in der Linie von Jo 3, 30 liegende Hinweis auf das Verhältnis des Täufers zu Jesus mag auch (wie 1, 8) vom Evangelisten an die Adresse der Johannesjünger gerichtet worden sein. Mit der Erwähnung der 42 Gewinnung einer großen Schar von Gläubigen in Peräa (Gegen-

satz zum Unglauben in Jerusalem) schließt der kurze Bericht über den dortigen Aufenthalt. Die peräische Missionstätigkeit erwähnen auch die Syn (Mk 10, 1 >). Sie fand ein Ende durch das folgende hochbedeutsame Wunder.

§ 134. Die Auferweckung des Lazarus.

11, 1–53.

1 Wie 3, 1 und 5, 5 berichtet Jo vom Vorhandensein eines Kranken namens Lazarus (לַעְזָר Abkürzung aus אֶלְעָזָר = Gott hat geholfen). Sein Wohnort war Bethanien, aber nicht das transjordanische, in dem sich Jesus gerade befand (10, 40) – falls die 1, 28 überlieferte Namensform Bethanien richtig sein sollte – sondern das judäische bei Jerusalem (vgl. Vers 18) gelegene. Das Dorf war den Lesern des Ev dadurch bekannt, daß das Schwesternpaar Maria und Martha, das Jesus nach Lk 10, 38—42 in einem Dorfe besucht hatte, dort 2 wohnte, und Maria wiederum war dadurch berühmt geworden, daß sie „dem Herrn“ die Füße gesalbt und diese mit ihren Haaren abgetrocknet hat. Jo selbst berichtet im nächsten Kapitel, daß Maria in Bethanien sechs Tage vor dem Leidenspascha „die Füße Jesu salbte und mit ihren Haaren abtrocknete“ (12, 1 ff). Ohne ihren Namen zu nennen, erzählen auch Mk 14, 3–9 und (kürzer) Mt 26, 6–13 dieselbe Salbung (bei ihnen des Hauptes Jesu), die Jesus als antizipierte Einbalsamierung seines Leichnames betrachtet und so hoch gewertet hat, daß er prophezeite: „Wahrlich ich sage euch, wo immer in der ganzen Welt dieses Evangelium verkündet wird, wird auch gesagt werden, was diese (Frau) getan hat, zum Andenken an sie“ (Mt 26, 13 ∧). Auf diese den Lesern des Jo-Ev also schon bekannte Großtat weist demnach Jo 11, 2 hin, obwohl sie zur Zeit des Lazaruswunders noch nicht geschehen war (so wie Mk 3, 19 und Lk 6, 16 schon bei der Apostelwahl Jesu dem Namen des Judas beigefügt wird: „der ihn verraten hat [bzw. der Verräter wurde]“). Solche Verweise auf bekannte zukünftige Ereignisse finden sich z. B. auch bei Jo 3, 24; 4, 44; 7, 39. Die in der abendländischen Tradition weit verbreitete Beziehung von Jo 11, 2 auf die Sünderin, welche in einer Stadt (Galiläas) bei einem Gastmahl die Füße Jesu mit Reuetränen benetzte und sie dann mit ihren Haaren abtrocknete, um sie sodann zu salben (Lk 7, 36 ff), ist unwahrscheinlich, weil bei Lk von einer Abtrocknung der Tränen, bei Jo des Salböles die Rede ist, und Maria von Bethanien dann mit einer sündhaften Vergangenheit belastet wer-

den müßte. Die lukanische Erzählung vom Besuche Jesu bei Martha und Maria enthält auch nicht die leiseste Andeutung dafür, daß Maria vorher durch Jesus von schwerer Sündenschuld befreit worden war. Über die Unmöglichkeit, die salbende Sünderin auch noch mit Maria Magdalena zu identifizieren, so daß die hier erwähnte Maria von Bethanien die Maria Magdalena wäre, also in den Evv bald jenen, bald diesen Namen hätte, vgl. § 93. Vers 2 berichtet dann noch, daß der erkrankte Lazarus ein Bruder der Maria und damit auch der Martha war. In Sorge um das Leben 3 ihres Bruders sandten die beiden Schwestern einen Boten von Bethanien nach Peräa, der Jesus die schwere Erkrankung seines Freundes meldete und damit seine Hilfe erbat. Jesus aber antwortete 4 in einer Weise, daß seine Zuhörer annehmen mußten, er betrachte die Krankheit nicht für lebensgefährlich (*οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον* = führt nicht zum leiblichen Tode), gab aber auch zu erkennen, daß sie eine Gelegenheit biete, um Gottes Herrlichkeit der Welt zu zeigen. Das wird dadurch geschehen, daß (*ἵνα* ist explikativ) Jesus durch Wirken eines Wunders sich wieder als Gottes Sohn beglaubigen, also seine und damit des Vaters Herrlichkeit offenbaren wird. Jesus weiß also, was geschehen wird, und kann demnach für sich das an sich doppeldeutige Wort: „Diese Krankheit führt nicht zum Tode" nur so aufgefaßt haben, daß nicht bleibender Todeszustand die Folge dieser Kranheit sein werde. Die andere, natürliche Deutung 5f fand aber noch eine Stütze darin, daß Jesus nach Empfang der Botschaft noch zwei Tage an dem peräischen Orte, wo er sich gerade aufhielt, blieb und nicht zu einem Besuche des kranken Lazarus aufbrach, obwohl ihn herzliche Freundschaft mit den Geschwistern von Bethanien verband. Erst nachher, nach Ablauf der zwei Tage 7 (*ἔπειτα μετὰ τοῦτο*) überraschte Jesus seine Jünger mit der Aufforderung, gemeinsam wieder nach Judäa zu ziehen. Das erschien 8 aber den Jüngern als ein sehr gefährliches Unternehmen, da ihm seine Feinde doch eben erst (*νῦν*) nach dem Leben getrachtet hätten (vgl. 10, 31 und 39) und ihn in Judäa, wo sie mehr Gewalt hatten als im Reiche des Herodes Antipas, sicher ergreifen würden, um ihre Tötungsabsicht auszuführen. Aber Jesus erklärt ihre 9f Angst für unberechtigt. Noch sei es für ihn Tag (vgl. 9, 4), da der Tag ja zwölf Stunden habe, also trotz der vorgerückten Stunde (vgl 7, 33; 8, 21; Lk 9, 51) noch nicht zu Ende sei. Solange die Nacht, wo niemand mehr wirken kann (9, 4), noch nicht eingetreten sei, solange also seine Stunde noch nicht gekommen sei

(7, 30; 8, 20), bestehe keine Gefahr für Jesus. Das deutet er durch ein Gleichnis an, das den bei Tage und den bei Nacht Wandernden schildert. Ersterer kann sich nicht an einem am Wege liegenden Stein anstoßen und dadurch zu Fall kommen, weil er ihn im Tageslichte sieht, letzterer aber sieht ihn wegen der herrschenden Finsternis nicht und stößt sich infolgedessen daran. Die an die damalige populäre Anschauung sich anschließende Ausdrucksweise Jesu betrachtet das irdische Licht (*φῶς τοῦ κόσμου*) als einen Stoff, den man sehen kann, und der durch das Auge wie durch ein Fenster
11 in den Leib des Sehenden eindringt (wie Mt 6, 22 <). Durch dieses Gleichnis hatte Jesus die Einwendung der Jünger zurückgewiesen (*ταῦτα εἶπεν*). Dann aber erklärte er ihnen (*καὶ μετὰ τοῦτο λέγει*), was ihn jetzt veranlasse, doch nach Judäa zu wandern. Er will seinen und seiner Jünger Freund (sie haben also auch ein persönliches Interesse an der Reise) Lazarus von dem Schlafe, in
12 den er verfallen ist, wieder aufwecken. Aber auch dieser besondere Grund will den Jüngern noch nicht einleuchten. Sie halten das persönliche Kommen Jesu nicht für nötig, weil Lazarus aus diesem Schlafe, einer Folge seiner Krankheit, schon von selbst wieder auf-
13 wachen und wieder gesund werden würde. Sie hatten also, wie der Evangelist erklärend beifügt, die Mitteilung Jesu vom Schlafe des Lazarus auf einen natürlichen Schlafzustand (*κοίμησις τοῦ ὕπνου* Verfallen in Schlaf) bezogen, während Jesus den schon im A und NT häufigen Euphemismus Schlaf = Tod gebraucht hatte. Da Jesus von einem Aufwecken gesprochen hatte und der Gedanke an eine Totenerweckung ihnen fern lag, ist das Mißverständnis begreiflich; sie hatten wohl angenommen, Jesus wolle den Lazarus von den Nachwirkungen seiner Krankheit (Ermattung und infolge-
14 dessen Schlafsucht) befreien. Um auch dieses Hindernis zu beseitigen, erklärte Jesus unzweideutig und offen (*παρρησίᾳ*): „Lazarus ist
15 gestorben" und bringt ihnen sofort wieder zum Bewußtsein, daß diese traurige Tatsache für sie von großer Bedeutung ist. Sie werden „glauben", d. h. durch einen neuen Glaubensakt in dieser Tugend fortschreiten (vgl. 2, 11). Und diese Wirkung des Todes des Lazarus erregt in Jesus sogar freudige Gefühle. Er ist froh darüber, daß er nicht vor dem Tode des Lazarus in Bethanien gewesen war; denn dann hätte er ihn wie so viele andere Menschen wunderbar von seiner Krankheit heilen müssen. So aber steht das ganz außerordentliche Wunder einer Totenerweckung bevor. Darum die erneute
16 Aufforderung, aufzubrechen und zum toten Lazarus zu gehen. Dies-

mal können die Jünger keinen Wiederstand mehr entgegensetzen. Der über die Einzelheiten des Gespräches Jesu mit seinen Jüngern genau unterrichtete Evangelist weiß noch zu berichten, daß es Thomas Didymus (*Δίδυμος* ist Übersetzung von תְּאֹם = Zwilling; vgl. 20, 24; 21, 2 und § 76) war, der das entscheindende Ja zu Jesu Aufforderung vor den übrigen Jüngern (*συμμαθηταί* nur hier im NT) sprach. Er rechnet zwar (trotz der Belehrung in Vers 9 f) mit der Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Tötung Jesu. Aber das ist für die Jünger kein Grund, sich von Jesus zu trennen (*ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς*). Dann heißt es eben: mit Jesus sterben (*ἵνα ἀποθάνωμεν μετ᾽ αὐτοῦ*).

Demgemäß wanderte Jesus mit seinen Jüngern von Peräa nach 17 Bethanien, was mindestens eine Tagereise forderte. Bei ihrer Ankunft lag Lazarus schon vier Tage lang im Grabe, (wohl = den vierten Tag, wobei der Begräbnistag und der Tag der Ankunft Jesu als volle Tage gerechnet sind; ähnlich wie bei den drei Tagen der Grabesruhe Jesu). Da Jesus nach Empfang der Botschaft von der Erkrankung des Lazarus noch zwei Tage in Peräa geblieben war und einen dritten, vielleicht noch einen vierten Tag für die Wanderung nach Bethanien verwendet hatte, muß Lazarus schon an dem Tage gestorben sein, an dem der Bote Jesus seine Erkrankung gemeldet hatte. Dieser Zeitangabe fügt Jo auch die Ortsangabe für Bethanien 18 bei. Es gehörte zur näheren Umgebung Jerusalems, von dessen Stadtmauern es ungefähr 15 Stadien, das sind nicht ganz 3 km entfernt war, (am Südostabhang des Ölberges, das heutige El-ʿAzarîje). Die Nähe der Großstadt brachte es mit sich, daß viele 19 Bekannte das Schwesternpaar aufgesucht hatten (die Lesart *πρὸς τὰς περὶ Μάρθαν καὶ Μαρίαν* = sie gesellten sich zu den Frauen in der Umgebung Marthas und Mariens, ist zwar nur von A u. a. bezeugt, aber sicher als lectio difficilior gegenüber *πρὸς τὴν Μάρθαν καὶ Μαρίαν* vorzuziehen), um ihnen Trost zu spenden. Diese Kondolierenden spielen als Zeugen des Kommenden eine Rolle. Wäh- 20 rend sie noch bei Martha und Maria waren, empfing Martha (offenbar heimlich) die Kunde, Jesus sei schon in der Nähe von Bethanien. Sofort eilte sie ihm entgegen, während Maria, die die Kunde wohl erst später erfuhr (V. 28), zuhause bei den Besuchern blieb. Als Martha 21 in der Nähe Bethaniens mit Jesus zusammengetroffen war, begrüßte sie ihn mit der Klage (nicht dem Vorwurf) darüber, daß er bei der Krankheit des Lazarus nicht anwesend war; dieser wäre dann nicht gestorben (da Jesus ihn sicher geheilt hätte). Aber auch jetzt noch 22

wäre an sich nicht alles verloren. Jesus hatte ihr ja sagen lassen, daß die Krankheit des Lazarus „um der Verherrlichung Gottes willen" eingetreten sei (Vers 4); er besitzt die omnipotentia supplex: Damit deutet Martha an, daß, wenn Jesus seinen Vater darum bitten wollte, ihm auch jetzt noch die Kraft gegeben würde, Lazarus zum Leben
23 zurückzurufen. Jesus geht auch auf diesen ihm nahegelegten Wunsch ein und prophezeit eine Auferstehung des Lazarus von den Toten.
24 Da er sie aber nicht für die allernächste Zukunft vorhersagte, konnte Martha annehmen, er meine die allgemeine Auferstehung der Toten am jüngsten Tage, die auch sie, wie alle frommen Juden (vgl. Lk 14, 14; 20, 35) erhoffte. Sie glaubte also, Jesus wolle sie auf das
25 Wiedersehen im Jenseits vertrösten. Zunächst benutzt Jesus dieses Bekenntnis Marthas zum Auferstehungsdogma, um es zu vertiefen. Sie sollte erkennen, daß Jesus selbst der Vermittler dieser Auferstehung und dieses Lebens ist; deshalb nennt er sich kurz „die Auferstehung und das Leben". Gewinnen kann darum dieses Heil nur der, der sich durch den Glauben an Jesu Person mit ihm in Verbindung setzt. Er bekommt dadurch ein Leben (vgl. 5, 24), das auch nach dem Tode
26 des Leibes noch fortdauert. Also sind Lebendigsein und Gläubigsein zusammenfallende Begriffe. Ein Sterben gibt es für solche Menschen niemals (vgl. 8, 51). Auch diese grundlegende Bedeutung der Person Jesu als des „Lebendigmachers" (5, 21), sollte Martha in ihren Glauben
27 an ihn aufnehmen. Sie spricht auch gern ihr „Ja" auf Jesu Frage an sie und faßt in ihrer Antwort all das Große zusammen, was sie an Jesus erkannt hat und gläubig festhält (*πεπίστευκα* Perfekt), seine Messianität und seine Gottessohnschaft (vgl. Mt 16, 16; Jo 20, 31). Als Gottessohn hatte er ein präexistentes Leben, das sich in seinem Gekommensein in die Welt (*ἔρχεται* hat präteritalen Sinn) fortsetzt. So ist auch diese treue Seele zu einem Höhepunkt des Verständnisses von der Person Jesu gelangt und dafür vorbereitet, das folgende Wunder nicht etwa bloß als eine ihr erwiesene Wohltat, sondern als den Erweis der Herrlichkeit des Gottessohnes (Vers 4) anzusehen, nicht egoistisch, sondern christozentrisch zu denken.

Nun wünschte Jesus offenbar auch von Seiten Marias, die sich als seine besonders treue Jüngerin erwiesen hatte (Lk 10, 39 u. 42), eine Äußerung, die eine gewisse Disposition für das Erleben des kommenden Wunders bekunden sollte. Deshalb gab er Martha den
30 Auftrag, sie herbeizuholen. Er selbst wartete an dem gleichen Orte,
28 wo er mit Martha gesprochen hatte, auf Maria. Inzwischen war Martha nach Hause geeilt und hatte ihrer Schwester heimlich die

Anwesenheit und den Auftrag Jesu mitgeteilt. Eine öffentliche Verkündigung der Ankunft Jesu wurde wohl wegen der Verfolgungsabsichten seiner Feinde vermieden. Als daher Maria sogleich forteilte, 29 um zu Jesus zu kommen, glaubten die zahlreichen Besucher im 31 Trauerhause, sie wolle am Grabe des Lazarus Totenklage halten. Deshalb gingen sie ihr nach und wurden so Augenzeugen des Wunders.

Die Begrüßung Jesu durch Maria geschah mit denselben Worten, 32 wie Martha sie gesprochen hatte (Vers 21). Sie fiel dabei dem Herrn zu Füßen und ließ ihren Tränen freien Lauf. Auch ihre 33 Begleiter bekundeten durch Weinen ihr Mitgefühl, so daß sich Jesus einer nur Schmerz und Trauer äußernden Schar gegenüber sah. Das war aber nicht die Gesinnung, mit der man den, der sich in dreijähriger Wirksamkeit als „die Auferstehung und das Leben" geoffenbart und erwiesen hatte, hätte begrüßen sollen. Diese Verständnislosigkeit gegenüber seiner Person erregte in Jesus Unwillen und Ärger (ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι = ἐν ἑαυτῷ Vers 38: er geriet innerlich in die Erregung des Zornes, nicht des Mitleides) und dadurch, daß er diesem berechtigten Empfinden sich hingab, wurde seine innere Ruhe und Gleichmäßigkeit gestört (ἐτάραξεν ἑαυτόν, vgl. 12, 27 und 13, 21). Der Jesu Seelenleben gut beobachtende und mitempfindende Evangelist muß ihm diese innere Erregung angesehen haben. Jesus stellte dann die Frage (über solche Fragen vgl. Jo 6, 6), wo 34 das Grab des Lazarus sei, und folgte der Aufforderung mit dorthin zu gehen. Die nun allgemein bekundete Trauer rührte auch 35 ihn so tief, daß er Tränen vergoß (vgl. Lk 19, 41). Diese Äußerung 36 f seines Schmerzes wurde aber von den ihn begleitenden Juden falsch verstanden. Die einen faßten sie als Zeichen der Trauer über seinen ganz besonders geliebten Freund Lazarus. Die andern glaubten ebenfalls, Jesus fühle sich von der Macht des Todes überwunden, und fragten sich, ob in diesem Falle seine Wunderkraft, die er doch noch bei der Heilung des Blindgeborenen vor ihren Augen herrlich bekundet hatte (Kap. 9), ihn verlassen habe, so daß er den Tod des Lazarus nicht habe verhindern können. Mit der Möglichkeit einer Wiedererweckung des Lazarus rechnete also niemand und diese er- 38 neut zutage tretende Verständnislosigkeit brachte Jesus wieder (vgl. Vers 33) in innere Erregung und in Ärger darüber.

So gelangte alles zum Grabe des Lazarus, das die Form einer „Höhle", also wohl einer in die Felswand künstlich oder natürlich eingegrabenen Kammer (und wohl nicht eines Grabes im Boden) hatte. Die Öffnung war durch einen anliegenden Stein verschlossen. Diesen 39

wollte Jesus wegwälzen lassen (αἴρειν im Sinne von ἀποκυλίειν Syn auch Jo 20, 1), aber Martha, „die Schwester des Verstorbenen“ (ein Pleonasmus), hinderte ihn daran, in dem sie auf den üblen Geruch aufmerksam machte, der dann dem Grabe entströmen würde. Die Leiche müsse schon in Fäulnis übergegangen sein, da sie schon vier Tage im Grabe liege (vgl. Vers 17); τεταρταῖος, viertägig, nur hier im N T). Zwar war offenbar auch Lazarus in wohlriechende Spezereien und Salben gehüllt worden, „wie es die Begräbnissitte der Juden erforderte“ (19, 40), aber diese konnten die im heißen Klima des Orients rasch vor sich gehende Zersetzung doch nicht aufhalten. Der für das Judentum um 200 bezeugte Glaube, die Seele umschwebe noch drei Tage den Leichnam (vgl. Strack-Billerbeck II 544f), hat mit der Antwort Marthas nichts zu tun. Sie hatte aber noch im letzten Augenblick vor dem Wunder bekundet, daß sie noch nicht zum vollen Verständnis des Vorhabens Jesu gelangt war.
40 Sonst hätte sie, wie ihr Jesus anwortet, ihren Glauben an Jesus rückhaltlos zur Auswirkung kommen lassen und ähnlich wie die Mutter Jesu sagen müssen: „Was er euch sagt, das tut!“ (2, 5). Jesus hatte ihr ja als Lohn für einen solchen vollen Glauben versprochen, daß sie „Gottes Herrlichkeit sehen werde“. In Vers 25 f hatte Jesus die Pflicht des Glaubens und in Vers 4, der Antwort für den Boten der Schwestern, die Gelegenheit, durch die Erkrankung des Lazarus die Herrlichkeit Gottes kund zu tun, ausgesprochen.
41 Diese Rückerinnerung bewirkte, daß Martha sich jetzt völlig dem Wunsche Jesu fügte und der Stein vor der Grabesöffnung entfernt wurde.

Nun ist der feierliche Moment des Wunders gekommen. Jesus leitet ihn ein durch eine laut und unter Aufblick zum Himmel gesprochene Danksagung (vgl. 6, 11) an seinen himmlischen Vater für die von ihm jetzt gewährte Gebetserhörung. Er hatte also Gott um die Kraft, Lazarus zum Leben erwecken zu können, gebeten (vgl. Vers 22, auch 9, 31), was, da auch Jo die menschliche Natur Jesu voll berücksichtigt, sehr wohl vom „johanneischen Christus“ voll-
42 zogen werden konnte. Jesus wird während seiner irdischen Laufbahn unzählige Male solche Dankgebete zum Himmel emporgesendet haben (vgl. Mt 11, 25<), aber innerlich (Mk 1, 35). Hier spricht er ein solches absichtlich öffentlich aus und erklärt es näherhin noch dahin, daß die erfolgte Gebetserhörung für ihn keine Überraschung bedeute; er habe immer die Gewißheit gehabt, das alle seine Gebete Erhörung finden. Nur die Rücksicht auf die zahlreichen anwesenden Zeugen des Wunders habe ihn veranlaßt, seinen Dank öffentlich zu

bekunden, sie sollten dadurch neuerdings erkennen, daß Jesus der Gesandte Gottes sei, der in dessen Auftrag und Kraft auf Erden wirke. Nachdem Jesus, wie so oft, alles auf seinen Vater zurückgeführt hat, erfolgt das mit lauter Stimme gerufene Kommando 43 an Lazarus, aus dem Grabe herauszukommen und zu Jesus sich zu begeben. Der Tote gehorchte dem Befehle und kam, wie er war, 44 aus der Grabhöhle heraus, konnte sich aber nicht frei bewegen, da die um seine Hände und Füße gewickelten Binden (*κειρίαι* nur hier im N T) und ein um den Kopf gebundenes Schweißtuch ihn hinderten. Jesus wollte aber nicht, daß er als Gegenstand des Anstaunens am Orte des Wunders länger verweile. Darum gab er die Weisung, Lazarus von seinen Hüllen zu befreien und (sofort) nach Hause gehen zu lassen.

Als Folge des großen Wunders erwähnt Jo das Gläubig- 45 werden der vielen Augenzeugen, die als Begleiter Marias (Vers 31) zum Grabe gekommen waren, muß aber auch die sogleich ein- 46 setzende Gegenaktion der Feinde Jesu erwähnen. Die Führer der Pharisäerpartei hatten die Tat Jesu sofort von einigen Augenzeugen (*τινὲς ἐξ αὐτῶν* – sie hatten wohl keine denunziatorischen Absichten) in Erfahrung gebracht und sich mit „den Hohenpriestern", d. h. 47 den priesterlichen Mitgliedern des Synedriums (vgl. 7, 32 und 42), zu einer Beratung über die für sie gefährliche Wendung der Dinge vereinigt. Die Frage: „Was tun wir eigentlich (*τί ποιοῦμεν*, nicht *τί ποιῶμεν*) angesichts der Wundertätigkeit Jesu?" muß wegen der Erfolglosigkeit aller bisherigen Anschläge gegen ihn mit einem „Nichts" beantwortet werden. Ein solches Gewährenlassen hätte 48 aber zur Folge, daß schließlich das ganze Volk (*πάντες*) ihn als den Messias anerkennen und verehren wird. Solche großen messianischen Volksbewegungen würden aber von den eigentlichen Landesherren, den Römern, wegen ihres starken politischen Einschlages nicht geduldet werden. Es würde zu einer Invasion der Römerheere kommen und die gegenwärtigen Regenten in Jerusalem, die sich immer noch einer allerdings stark begrenzten hierarchischen und politischen Selbständigkeit erfreuen, würden abgesetzt werden und damit ihre Hauptstadt (*ἡμῶν τὸν τόπον*) und ihre Untertanen (*τὸ ἔθνος*) verlieren. Die Erwägung solcher Konsequenzen des bisher un- 49 tätigen Verhaltens gegenüber Jesus veranlaßt den damals regierenden Hohenpriester Kaiphas (*Καιάφας*, nach Josephus Ant. XVIII, 4, 3 *Ἰώσηπος ὁ Καιάφας ἐπικαλούμενος*; קַיָּפָא heißt wahrscheinlich der Wahrsager; er regierte von 18 bis 36), zu einem energischen aktiven Vorgehen zu mahnen. Daß Jo Kaiphas hier wie Vers 51 und 18, 13

„den Hohenpriester jenes Jahres“ nennt, beruht nicht auf der (dem Evangelisten nicht zuzutrauenden) falschen Meinung, Kaiphas habe bloß ein Jahr regiert, sondern darauf, daß er das Todesjahr Jesu als besonderes Jahr herausheben wollte (= der Hohepriester jenes bedeutsamen Jahres). Kaiphas erklärte das bisherige passive Verhalten gegen Jesus als Ausfluß einer völligen Unkenntnis über
50 die Sachlage. Es werde dabei nicht bedacht, daß nur die Alternative gegeben ist: Entweder bleibt Jesus am Leben und wirkt weiter, wie bisher; dann geht das ganze jüdische Volk zugrunde. Oder Jesus stirbt; dann wird dieses Volk dadurch gerettet. Schon die numerische Erwägung, daß in diesem Falle nur einer, in jenem dagegen sehr viele ihr Leben lassen müssen, zeigt, daß die Interessen
51 f der Juden unbedingt den Tod Jesu fordern (*συμφέρει ἡμῖν*). Dieses von Kaiphas im Namen der salus publica geforderte „Sterben Jesu zugunsten des Volkes“ stellt nun, wie der Evangelist erklärend beifügt, eine völlig richtige Formulierung der Bedeutung des Todes Jesu dar. Jesus ist tatsächlich gestorben, um das jüdische Volk von seinen Sünden zu erlösen, allerdings nicht bloß für Juden, sondern auch für Heiden. Die in der ganzen Welt zerstreut lebenden „Gotteskinder“ (vgl. 1, 13) werden durch den Tod Jesu zu einer Einheit zusammengeschmolzen (vgl. das Bild von einem Hirten und einer Herde 10, 16 und das paulinische Bild vom Leibe Christi Kol 1, 18 u. a.). Kaiphas hat also eine Prophezeiung ausgesprochen, wenn er auch selbst den Sinn seiner Worte ganz anders aufgefaßt und auf eine irdische, nicht eine religiöse Rettung durch Jesu Tod bezogen hatte. Er war eben unfreiwillig und unbewußt Prophet geworden (*ἀφ' ἑαυτοῦ οὐκ εἶπεν*); aber seine Aussage ist doch noch besonders bedeutsam, weil er sie in seiner Eigenschaft als Hoherpriester des Todesjahres Jesu (vgl. Vers 49), also als Vertreter des
53 gesamten Judentums gemacht hat. Er hatte mit seiner Forderung des Todes Jesu auch Erfolg. Man gab die Passivität gegen Jesus wieder auf und lauerte auf eine Gelegenheit, um ihn dem Tode zu überliefern (*ἐβουλεύσαντο* = sie berieten ist durch ℵBDW gestützt und durch *ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας* gefordert, während *συνεβουλεύσαντο* = sie beschlossen, nicht = sie waren entschlossen, ein *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* verlangen würde). Die wunderbare Erweckung des Lazarus gehört also auch zu den Ursachen, die Jesu Tod veranlaßt haben. —

Das Wunder selbst stellt innerhalb des Jo-Ev einen Höhepunkt dar. Nach menschlichem Maßstab beurteilt übertrifft es die im

Vorausgehenden erzählten Naturwunder und Krankenheilungen. Es ist auch kein Zweifel, daß der Evangelist ebenso wie bei den früheren Wunderberichten ein geschichtliches Faktum mitteilen und nicht etwa durch eine fingierte allegorisch zu deutende Erzählung Jesus bloß als „Leben und Auferstehung" in religiösem Sinne darstellen will. Die nüchterne Art der Berichterstattung, die Orts- und Zeitangaben, die Nennung aller beteiligten Personen und Zeugen und die in verschiedenen Szenen und Hemmnissen sich abspielende Entwicklung sind deutliche Kriterien der Glaubwürdigkeit. Der Einwand, daß die Syn dieses große Wunder übergehen, stellt kein beweiskräftiges argumentum e silentio gegen die Geschichtlichkeit des Lazaruswunders dar, da diese wohl zahlreiche Wunder aus der galiläischen Wirksamkeit Jesu, aber fast keine mehr aus seiner judäischen Tätigkeit berichten. Daß die den Syn zugrunde liegende Tradition absichtlich Lazarus unerwähnt gelassen habe, um ihn nicht der Verfolgung des Synedriums, das auch ihn töten wollte (12, 10), auszusetzen, ist eine weit hergeholte Motivierung des Stillschweigens der Syn. Das große Lazarusereignis konnte in der Überlieferung nicht untergehen, aber in den Berichten der Syn hätte es den Lesern nichts wesentlich Neues gesagt, da alle drei die Erweckung des Töchterleins des Jairus und Lk außerdem noch die des Jünglings von Nain erzählt hatten. Nachdem ihre Erzählung den judäischen Schauplatz erreicht hat, ist nicht mehr die Wundertätigkeit Jesu ihr Thema, sondern seine letzten Belehrungen und sein Leiden, Sterben und Auferstehen, das von solcher Bedeutung ist, daß das Sterben und Erwecktwerden des Lazarus in den Hintergrund tritt. Im Plane des vierten Ev dagegen nimmt die Ausführung des judäischen Wirkens Jesu eine wesentliche Stelle ein. Jo hat also auch hier eine wertvolle und in die syn Reihenfolge der Ereignisse leicht einzuschaltende Ergänzung dieser Evangelien gegeben.

§ 135. Jesus in Ephraim.

11, 54 – 57.

Die neuerdings zum Beschluß erhobene Absicht der Synedristen, 54 Jesus zu töten, veranlaßte ihn wieder, sein öffentliches Wirken unter den Juden aufzugeben und sich mit seinen Jüngern an einen Ort zurückzuziehen, wo sie (wenigstens einige Zeit) in Verborgenheit leben und etwaigen Verfolgungen leicht ausweichen konnten. Darum wählte Jesus eine Stadt, die in unmittelbarer Nachbarschaft der (judäischen) Wüste, d. i. des zum Jordantal abfallenden Gebirgs-

geländes, gelegen war. Sie hieß Ἐφραίμ und ist wohl identisch mit עֶפְרַיִן oder עֶפְרוֹן 2 Chron 13, 19 und der Stadt des Stammes Benjamin עָפְרָה Jos 18, 23. Als judäische Stadt nennt es neben Bethel Josephus, Bell. Jud. IV, 9, 9. Nach Eusebius' Onomastikon liegt es 5 Meilen östlich von Bethel, muß also mit dem heutigen Eṭ-Ṭaijibe (ungefähr 20 km nördlich von Jerusalem) identifiziert
55 werden. Lange hat diese Zurückgezogenheit aber nicht gedauert; denn das Leidenspascha rückte bald heran. Zur Vorbereitung auf das in Kap. 12 zu Erzählende berichtet der Evangelist, wie Jesu Rückkehr nach Jerusalem schon vor diesem Wallfahrtsfest dort viel besprochen wurde. Es waren nämlich schon vor dem eigentlichen Festbeginn am 14. Nisan zahlreiche Festpilger nach Jerusalem gekommen. Sie benutzten die Zeit noch, um die Reinigungszeremonien vorzunehmen, die notwendig waren, da man das Paschafest nur in levitischer Reinheit feiern sollte (vgl. Nm 9, 6—14; 2 Chron 30, 17 f).
56 Diese zum Teil aus Galiläa stammenden Pilger fragten in Jerusalem nach Jesus und erwarteten sein Kommen zum Feste. Beim Aufenthalt in den Tempelvorhöfen war Gelegenheit, die Meinungen auszutauschen. Besonders wurde die Möglichkeit erörtert, ob Jesus nicht überhaupt (οὐ μή) dem Feste fernbleiben werde. Dazu hatte offenbar das Bekanntwerden der Verfolgungsabsichten der jüdischen Obrigkeit
57 Veranlassung gegeben. War doch diese schon soweit gegangen, mehrmals bekannt zu machen: wer etwas über den Aufenthaltsort Jesu erfahre, müsse es ihr anzeigen, damit eine Verhaftung Jesu erfolgen könne.



Biblische Zeitfragen
Dreizehnte Folge / Heft 1/2



Leben Jesu
nach den vier Evangelien

Kurzgefaßte Erklärung

V.
Der Schluß des Wirkens außerhalb Jerusalems

Von

Joseph Sickenberger



Münster i. W. 1929

Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung

IMRPIMATUR

Monasterii, die 9. Julii 1929

Nr. 3979

Meis,
Vicarius Episcopi Generalis

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Inhaltsverzeichnis.

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem.

Vorbemerkungen.

Während die 4. Lieferung (XII. Folge, Heft 5) die Berichte des Johannesevangeliums über die letzten Offenbarungen Jesu vor seinem Leiden behandelte, kommt hier der Abschluß des öffentlichen Wirkens außerhalb Jerusalems nach den Synoptikern zur Darstellung. Am Schluß laufen die beiden Erzählungsfäden zusammen. Jeweils ist notiert, wo der johanneische Bericht in den synoptischen eingeschaltet werden kann. Eine genaue Bestimmung ist wegen der Eigenart der synoptischen Chronologie unmöglich, da diese Evangelien wohl einige zeitliche Marksteine aufstellen, die dazwischen liegenden Strecken aber mit Berichten ausfüllen, die unter anderen Gesichtspunkten gesammelt und zusammengearbeitet worden sind.

Mehr als die Hälfte des Stoffes fiel auf den sog. lukanischen Reisebericht (= 14. Teil). Eine Unterabteilung dieses langen Abschnittes vorzunehmen, ist unmöglich, wenn man ihm nicht ein dem Evangelisten unbekanntes und gekünsteltes Schema aufpressen will. Infolgedessen mußte die ungleiche Länge der einzelnen Teile mit in Kauf genommen werden.

Von den Werken der neueren Literatur boten mir besonders die Synoptiker-Kommentare von P. M.-J. Lagrange O. P., Theodor Zahn (bzw. Gustav Wohlenberg) und Erich Klostermann reiche Belehrung. Wenn ich auch keinem auf allen Wegen folgen konnte, möchte ich doch den Dank für das reiche Erklärungsmaterial, das hier aufgespeichert ist, und für die vielen tiefdurchdachten Vorschläge und Wegweisungen zum Ausdruck bringen.

Auch bei diesen Forschungen bestätigte sich mir wieder die Notwendigkeit des synoptischen Lesens der Evangelientexte. Gerade durch genaue Vergleichungen der Parallelberichte und ihrer Zusammenhänge gewinnt man tiefe Einblicke in die Eigenart und Arbeitsweise der einzelnen Evangelisten.

Für Unterstützung bei der Korrektur danke ich neben dem Herausgeber des ntl Teiles der Zeitfragen noch meinen hiesigen Mitarbeitern Dr Jos. Freundorfer und Dr Jos. Schmid.

München, Mai 1929.

Der Verfasser.

§ 136. Belehrung über Reinheit und Unreinheit.[1]

Mk 7, 1—23; Mt 15, 1—20.

In die Wirksamkeit Jesu in und um Gennesar (Mt τότε) fällt seine Belehrung über das, was in seinem neuen Reiche als rein und unrein zu gelten habe. Sie war dadurch veranlaßt, daß die Pharisäer des Ortes, wo sich Jesus gerade aufhielt (Mk οἱ Φαρισαῖοι), im Verein mit einigen aus Jerusalem dorthin gekommenen Schriftgelehrten, die Jesu Wirken ausspionieren wollten, daran Anstoß nahmen, daß die Jünger Jesu vor Einnahme ihrer Mahlzeiten (ἄρτοι Brote sind als Hauptbestandteil genannt) keine Waschung oder Abspülung ihrer Hände vornahmen, also mit ihren gesetzlich „unreinen (κοιναῖς) Händen" auch die Speisen im gleichen Sinne unrein machten. Der für Heidenchristen schreibende Mk erklärt Vers 3 f in einer Parenthese, daß diese pharisäische und damals schon allgemein jüdisch gewordene Sitte des „Händewaschens mit der Faust" (πυγμῇ ist besser bezeugt als πυκνά ℵ Vulg. u. a. und verdient auch als schwer zu erklärender Ausdruck den Vorzug) einer „Überlieferung der Älteren", d. h. der früheren Rabbinen entspreche, und führt noch ähnliche jüdische Gebräuche an: Wer vom Markte kam (zu ἀπὸ ἀγορᾶς ergänze ἐλθόντες), nahm wegen der vielen Berührungen mit unreinen Menschen und Dingen, denen er dort ausgesetzt war, ein Tauchbad (gewöhnlich wohl nur eine Besprengung wie Lk 11, 38), ja sogar Trinkgefäße wie Becher, Krüge, die ungefähr ½ Liter faßten (ξεστοί = sextarii) und eherne Gefäße wurden vor Benutzung einem Reinigungsbad (oder Besprengung) unterzogen. Daß Jesus seine Jünger nicht anhält, ebenfalls an diesen zwar nicht durch das Gesetz vorgeschriebenen, aber durch alte Traditionen geheiligten Gebräuchen festzuhalten (nach Lk 11, 38 unterläßt er auch selbst das βαπτισθῆναι vor der Mahlzeit), veranlaßt eine pharisäische vorwurfsvolle Frage an ihn (Mk 5 nimmt anakoluthisch V. 2 wieder auf). Jesus antwortet nach Mk sofort mit dem schweren Gegenvorwurf der Heuchelei, indem er Is 29, 13 auf die Pharisäer anwendet, die Stelle also als indirekte (weil ein Vorbild schildernde) Prophezeiung der pharisäischen Gottesverehrung betrachtet. Dort hatte Gott erklärt: „Weil dieses Volk ... mich mit seinen Lippen ehrt und ihr Herz weit von mir ist und (weil) ihre Furcht vor mir

[1] Dieser § gehört noch in den 9. Teil hinter § 125.

gelernte Menschensatzung ist, siehe darum will usw." Wie die LXX haben Mk und Mt *μάτην δὲ* = vergeblich aber vor *σέβονται* gelesen, weichen aber dann beide auch in gleicher Weise von der LXX ab, indem sie überliefern: *διδάσκοντες διδασκαλίας ἐντάλματα ἀνθρώπων* = als Lehren verkündend Menschensatzungen (LXX: *διδάσκοντες ἐντάλματα ἀνθρώπων καὶ διδασκαλίας*) — ein starkes Indizium literarischer Abhängigkeit beider Syn. Die Anwendung der Prophetenstelle ergibt, wie Mk inhaltlich zweimal (V. 8 und in einer Art Wiederaufnahme in V. 9) erklärt, daß die Pharisäer tatsächlich (*καλῶς* = formell richtig, explizite) Gottes Gebot hinter Menschensatzung stellen. Als Beweis für diese traurige Tatsache erinnert Jesus an die bei den Juden unter Umständen bestehende Notwendigkeit, ein so wichtiges Gebot wie das vierte Gebot Gottes zu übertreten. Es wird nach Ex 20, 12 und 21, 17, wo auch die Lästerung (= Verwünschung, Verfluchung) der Eltern verboten wird, zitiert. Rabbinische Auslegung ließ die Befolgung dieses Gebotes hinter der Erfüllung eines Korban-Gelübdes zurücktreten. Wenn z. B. ein Sohn einmal (manche nehmen an: aus Ärger über seine Eltern) gelobt hatte: „Korban (קָרְבָּן), d. h. Opfergabe für Gott soll sein, was immer einmal meinen Eltern etwa von meiner Seite als Nutzen zufließen könnte" (*ἐὰν* ist konditionell wie Mt 16, 19; daher *ὠφεληθῇς* und nicht *ὠφελήθης*, wobei *ἐὰν* = *ἂν* und der Sinn wäre: was du von meiner Seite an Nutzen bekommen hättest), so darf er nach rabbinischer Satzung (*οὐκέτι ἀφίετε*: anakoluthische Wiederaufnahme von *ὑμεῖς λέγετε*; die Ausdrucksweise legt nahe, daß der Sohn selbst die Eltern jetzt unterstützen möchte) seinen Eltern keine Wohltat erweisen (*ποιῆσαι* = *εὖ ποιῆσαι*) und kann damit, wie Mt sagt, das vierte Gebot nicht mehr erfüllen. Wollte er einmal seinen Eltern z. B. Geld geben, so mußte er die betreffende Summe an die Tempelkasse (*κορβανᾶς* Mt 27, 6) abliefern. Es gibt also bei den Juden tatsächlich ein Außerkraftsetzen (*ἀκυροῦν*) eines göttlichen Gebotes zugunsten rein menschlicher Traditionen, indem sie ein Gelübde auch dann für verbindlich erklären, wenn es mit einem Gebote Gottes kollidiert. Und das ist nur einer von vielen ähnlichen Fällen (Mk). Mt bringt diese Vorwürfe Jesu in korrekterer Formulierung und stellt das Korban-Beispiel voran, um dann erst den so gut begründeten Vorwurf der Heuchelei und der Vernachlässigung göttlicher Gebote und Überschätzung menschlicher Satzungen folgen zu lassen.

Nach dieser allgemeinen Charakteristik pharisäischer Gesinnung geht Jesus auf den Vorwurf der Verletzung der Reinheitsvorschriften ein und stellt in voller Öffentlichkeit nach Herbeirufung der bis dahin nicht zuhörenden Volksmenge mit feierlicher Einleitung (*ἀκούσατέ μου πάντες*

καὶ σύνετε) den Satz auf: „Was von außen in den Menschen (nach Mt: in seinen Mund) hineinkommt, kann ihn überhaupt nicht unrein machen (*κοινοῦν*), wohl aber, was aus ihm (nach Mt: aus seinem Munde) herauskommt." Mk 16: „Wenn einer Ohren hat zu hören, so soll er (das) hören" fehlt in ℵ B u. a. und kann eine durch die Einleitung des Logions (*ἀκούσατε*) veranlaßte Nachbildung von Mk 4, 23 sein. Mit seiner These verstößt Jesus äußerlich betrachtet gegen die von den Juden hochgehaltenen atl Vorschriften über reine und unreine Speisen (Lv 11; Dt 14, 1—21). Der Zusammenhang zeigt aber, daß er nicht von der gesetzlichen äußeren Reinheit spricht, die auch ohne Schuld des Menschen verloren werden kann, sondern von der moralischen inneren Reinheit. Er, der „nicht gekommen war, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen" (Mt 5, 17), sah in der Pflege dieser inneren Herzensreinheit die Erfüllung, d. h. Vervollkommnung der atl äußeren Reinheitsvorschriften, deren verpflichtende Kraft er für die Juden natürlich nicht bestreiten wollte.

Trotzdem klang das Logion für die Pharisäer ärgerniserregend, weil gegen die atl göttlichen Vorschriften gerichtet. Als die Jünger bei dem folgenden Alleinsein mit Jesus ihm die Tatsache, daß die Pharisäer an seinem Ausspruche Ärgernis genommen haben, mitteilten, erklärt ihnen Jesus das durch Charakterisierung der pharisäischen Art. Diese stellen zwar äußerlich Pflanzen im Garten Gottes dar (wohl durch ihre Zugehörigkeit zum auserwählten Volk), aber Gott selbst hat sie nicht gepflanzt, d. h. durch seine Gnadenwahl an diese Stelle gesetzt (vgl. Jo 6, 44); infolgedessen werden sie auch einst aus Gottes Garten gänzlich ausgerodet werden (vgl. Mt 13, 30). Neben diesem Mangel an göttlicher Berufung erklärt auch eine geistige Blindheit auf religiösem Gebiet ihr Ärgernisnehmen. Die Jünger sollten nicht mehr dagegen kämpfen, sondern die Tatsache einfach hinnehmen (*ἄφετε αὐτούς*). Sie ist allerdings sehr schlimm, da die Pharisäer religiöse Führer ihres Volkes sein wollen und als blinde Führer des gleichfalls religiös blinden Volkes (vgl. Mk 6, 34) nur Unheil anrichten nach dem Erfahrungssatz, daß, wenn ein Blinder einen andern Blinden führt, beide in die Grube fallen. Dieses Gleichnis (*παραβολή*) hatte Lk 6, 39 in seine Bergpredigt aufgenommen (vgl. § 58). Es paßt aber besser in den gegenwärtigen Zusammenhang, so daß vielleicht Mt, der diese Kritik des pharisäischen Treibens allein überliefert — Mk interessiert sich für antipharisäische Äußerungen weniger —, den geschichtlichen Zusammenhang überliefert. Anderseits verraten auch diese Verse 12—14 bei Mt sich als ein vom Evangelisten herrührender Einschub (wohl auf Grund genauerer Kenntnisse der Umstände), da der folgende Vers 15 sich an Vers 11 anschließt.

Die Petrusbitte — Mk läßt die Jünger zu Hause fragen —: „Erkläre (*φράσον*) uns die Parabel“ bezieht sich nämlich nicht auf die *παραβολή* vom blinden Führer, sondern auf das rätselhafte Wort (das kann *παραβολή* = מָשָׁל auch heißen), über Rein und Unrein. Jesus, der nach Mk 4, 34 die Erklärung seiner Parabeln den Jüngern *κατ' ἰδίαν* gab, entspricht dem Wunsche seiner Jünger, leitet aber seine Erklärung mit einer Klage ein über ihre große (Mk *οὕτως* = so sehr; Mt *ἀκμήν* in bezug auf die Spitze = aufs äußerste, oder zeitlich: bis zur letzten Zeit, d. h. zur Gegenwart, also: immer noch) Verständnislosigkeit in bezug auf die Verhältnisse im Reiche Gottes. Daß nichts in den Menschen (Mt: in seinen Mund) Hineinkommendes ihn unrein machen kann, hat seinen Grund darin, daß die Speisen, die hier gemeint sind, ja gar nicht bis zum Herzen, dem Sitz des geistigen Lebens und der moralischen Reinheit oder Unreinheit, vordringen, sondern nur in den Bauch, dort im Magen verdaut werden und dann als Exkremente aus dem Leibe herauskommen und in den Abort (*ἀφεδρών*) gelangen. Die bei Mk hinzugefügte Bemerkung: *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα* = indem er alle Speisen für rein erklärt, stellt eine exegetische Anmerkung des Evangelisten dar, die grammatikalisch zu *λέγει αὐτοῖς* Vers 18 zu beziehen ist. Wegen dieser Zwischenbemerkung leitet der Evangelist die Fortsetzung der Rede Jesu auch wieder neu mit *ἔλεγεν δέ* Vers 20 ein. Während Speisen an sich alle moralisch rein sind — die gesetzliche Unreinheit mancher Speisen bleibt außer Betracht —, also keine moralisch verunreinigende Wirkung haben, gibt es viele Dinge, die aus dem Herzen des Menschen herauskommen und die den Menschen unrein machen. Man denkt wegen des Mt-Zusatzes „aus dem Munde“ zuerst an schlechte Reden. Aber Jesus verallgemeinert und nennt alles Schlechte, was zunächst im Herzen des Menschen sich regt und dann zu Gedanken-, Wort- und Tatsünden sich verdichtet, gewissermaßen also aus dem Herzen aufsteigt und herauskommt. Die Aufzählung der Laster — bei Mk dreizehn, bei Mt sieben — beginnt mit den sündhaften Gedanken und nennt dann die Verfehlung gegen das 5., 6. und 7. Gebot (bei Mt in der genauen Ordnung). Während Mt mit den Sünden gegen das 8. Gebot *ψευδομαρτυρίαι* und den *βλασφημίαι* (gegen Gott und Menschen) abschließt, nennt Mk noch *πλεονεξίαι* Habsuchtssünden, *πονηρίαι* Boshaftigkeiten, *δόλος* Hinterlistigkeit, *ἀσέλγεια* Schwelgerei, *ὀφθαλμὸς πονηρός* neidisches Auge, Scheelsucht, *βλασφημία* Gotteslästerung und Beschimpfung des Nächsten, *ὑπερηφανία* Hochmut und *ἀφροσύνη* Torheit in religiösen Dingen. Dieser „Lasterkatalog“ hat Ähnlichkeit mit anderen ähnlichen Listen im NT, z. B. Röm 1, 29—31. Auch stoische Traktate enthalten ähnliche Auf-

zählungen. Von den heidnischen Aufzählungen unterscheidet sich die Liste Jesu besonders durch das Fehlen der bürgerlichen Untugenden. Das Fehlen des Zornes kann der Überlieferung zur Last gelegt werden, falls er nicht unter die *διαλογισμοὶ κακοί* gerechnet werden soll, die überhaupt öfter als Titel oder übergeordneter Begriff der folgenden Einzelsünden aufgefaßt werden. Mit der Betonung, daß diese aufgezählten Akte es sind, die den Menschen wirklich unrein machen, schließt die Erörterung. Nur leitet Mt infolge seines Sinnes für logischen Aufbau noch einmal zum Ausgangspunkt der ganzen Streitfrage zurück und läßt Jesus noch die konkrete Einzelfolgerung verkünden: Die Unterlassung der Händeabspülung macht den Menschen nicht unrein.

---

12. Teil. Wunder außerhalb Galiläas.

§ 137. Die Kanaanäerin.

Mk 7, 24—30; Mt 15, 21—28.

In der Folgezeit brach Jesus die Mission in und um Gennesar ab und begab sich (ἀναστὰς ἀπῆλθεν bei Mk ist wohl Hebraismus = וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ) mit seinen Jüngern in das nordwestlich an Galiläa angrenzende Gebiet, dessen Hauptstadt Tyrus am Mittelländischen Meere war. Mt nennt auch noch das Gebiet von Sidon, das nördlich von Tyrus ebenfalls am Meere liegt, wie auch Mt 11, 21 f < im Weheruf Jesu über die galiläischen Städte diese beiden phönizischen Städte nebeneinander genannt sind (vgl. § 85). Eben deshalb wird aber die Hinzufügung *καὶ Σιδῶνος* bei ℵ A B im Mk-Text nicht ursprünglich sein; Sidon wird erst Vers 31 genannt. Jesus beabsichtigte in diesem heidnischen Gebiete keine Mission auszuüben, sondern wohl nur die palästinensische Mission etwas zu unterbrechen. Darum wollte er auch inkognito bleiben. Als er aber auf der Reise einmal in einem Hause, wo er eingekehrt war, sich aufhielt, fand doch eine heidnische (*Ἑλληνίς*) Mutter den Weg zu ihm. Nach Mt scheint es noch auf galiläischem Gebiete gewesen zu sein, da die Frau aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon herausgegangen war. Sie hatte offenbar von Jesus und seiner Wirksamkeit gehört und war deshalb nach Galiläa gegangen, aber Jesus auf dem Wege begegnet. Da sie aus diesem zur Provinz Syrien gehörigen Phönizien stammte, nennt sie Mk eine Syrophönizierin (*Συροφοινίκισσα* im Gegensatz zu den *Λιβυφοίνικες*); Mt dagegen wählt den Volksnamen, mit dem im A. T. die heidnische Bevölkerung in und um Palästina häufig bezeichnet worden ist und der auch die Phönizier umfaßte, und nennt sie Kanaanäerin (*Χαναναία*). Große Sorge hatte die Frau zu Jesus geführt; sie hoffte von ihm, er würde ihr Töchterlein von seiner schweren Besessenheit (Mk: sie hatte einen unreinen Geist, Mt: sie wird in schlimmer Weise von Dämonen gequält) befreien. Aber nur nach wiederholtem Bitten gelang es ihr, ihren Wunsch zu erreichen. Mt berichtet seinen judenchristlichen Lesern ausführlich, wie sich Jesus zu dieser Wohltat an einer Heidin drängen ließ. Ihr erster lauter Ruf um Erbarmung, wobei sie Jesus als Herrn und Messias (*υἱὸς Δαυίδ*, vgl. Mt 9, 27) anredete, wurde von Jesus überhaupt keiner Antwort

gewürdigt. Dann traten die Jünger Jesu für die Frau ein und baten, er möge sie (nach Erfüllung ihres Wunsches) entlassen, da sie ihnen sonst bei der Weiterwanderung lästig sein würde; sie würde nach Art zudringlicher Bettler ihnen nachfolgen und ihre Bitte nachschreien. Aber Jesus erklärte, die Erfüllung der Bitte sei gegen seinen Missionsauftrag: Sein himmlischer Vater hatte ihn nur zum Volke Israel gesandt, das vom Wege der Wahrheit abgeirrt war und deshalb verlorenen Schafen glich (vgl. Mt 10, 6). Ein im Heidenlande gewirktes Wunder hätte Jesus dort bekannt gemacht und eine weitere, nicht gewollte Missionstätigkeit veranlassen können. Trotzdem ließ die Mutter sich nicht abschrecken und wiederholte kniefällig ihre Bitte um Hilfe (bei Mk ist nur diese eine Bitte um Dämonenaustreibung erwähnt). Aber Jesus bleibt bei seiner ablehnenden Haltung und begründet sie nun auch der Frau gegenüber mit seiner Sendung an die Israeliten. Er kleidet seine Gedanken in ein Gleichnis: In einer Familie sorgen die Eltern auch zuerst dafür, daß ihre Kinder genug zu essen bekommen; erst dann, wenn die Kinder satt sind, gibt man den Hündlein (*κυνάρια*), die im Hause gehalten werden, ihre Nahrung; eine umgekehrte Reihenfolge wäre nicht recht (Mk *οὐ — καλόν*); sie würde ja, wie Mt scharf formuliert, eine Beraubung der Kinder bedeuten. Die Kanaanäerin mußte daraus erkennen, daß Jesus erst dann Heiden — auf sie weisen die von den Juden verachteten Hündlein hin — Wohltaten erweisen wolle, wenn die Judenmission vollendet sein werde, jedenfalls nicht jetzt. Aber ihr unerschütterlicher Glaube an Jesu Wundermacht und ihr Vertrauen auf seine Barmherzigkeit wankten nicht. Sie bezieht demütig die Rolle der Hündlein auf sich und erklärt sich damit zufrieden, wenn ihr jetzt nur das zufalle, was in einem Hause die Hündlein bekommen. Wenn dort Mahlzeit gehalten wird, befinden diese sich unter dem Eßtisch und fressen die Brosamen, die die Kinder (Mt korrekter auf die Anwendung hinzielend: die Herren) unter den Tisch fallen lassen. Die Frau weiß, daß auch schon der bescheidenste Anteil an Jesu Gnadenausteilung imstande ist, den bösen Geist aus ihrer Tochter zu treiben. Diese rührende Gesinnung der Mutter veranlaßte Jesus — bei Mt unter Anerkennung ihres großen Glaubens — eine wunderbare Fern„heilung" (Mt) zu wirken und die Austreibung des Dämons aus dem Töchterlein zu vollziehen. Als die Kanaanäerin heimkam, fand sie ihr Kind ruhig und gesund auf sein Bett hingestreckt (*βεβλημένον*), während es offenbar vorher vom Dämon hin und her getrieben und gequält worden war. Auch konnte sie die Gleichzeitigkeit der Heilung mit der Weisung Jesu (*ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* Mt) feststellen. Die Evangelisten gaben dadurch zu erkennen, daß es sich nicht um ein zufällig gleichzeitiges Gesund-

werden, sondern um eine wunderbare Befreiung vom Dämon durch Jesus handelt. Auch würde die Erklärung des Zustandes des Töchterleins als bloß psychische Krankheit nicht dem Berichte der Evangelisten entsprechen, wenn auch hier die Annahme, Jesus und die Evangelisten redeten in der Sprache der damaligen Volksanschauungen und bezeichneten demgemäß Geistesstörungen als dämonische Wirkungen, nicht den unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet, wie bei dem Gergesa-Ereignis (vgl. § 116; auch 37).

§ 138. Heilung eines Taubstummen und anderer Kranken im Zehnstädteland.

Mk 7, 31—37; Mt 15, 29—31.

Nach dieser Fernheilung setzte Jesus seine Reise mit den Jüngern fort, durchwanderte offenbar das Land von Tyrus und zog dann nordwärts bis Sidon. Dann aber kehrte er, wahrscheinlich ohne Galiläa zu berühren, zum „galiläischen Meer“, dem See Genesareth zurück, aber nicht dorthin, wo er vorher gewirkt hatte (Gennesar und Umgebung), sondern in ein Gebiet, das mitten in der Dekapolis (vgl. § 38) lag, also in das auch von vielen Heiden bewohnte Land östlich dieses Sees. Hier hatte Jesus schon vereinzelt Wundertaten (die Dämonenaustreibung bei Gergesa § 116 und die Speisung der Fünftausend § 123) vollbracht. Auch hatte die Dekapolis nach Mt 4, 25 schon seit geraumer Zeit Jesus Nachfolger entsandt. Es ist also verständlich, daß der erneute Besuch Jesu von vielen begrüßt wurde und daß man die Gelegenheit, diesen Wundertäter unter sich zu haben, in reichem Maße ausnützte. Zwar hatte sich Jesus wieder (vgl. Jo 6, 3) auf einen Berg in dieser Gegend zurückgezogen. Aber die Volksscharen eilten ihm nach und legten ihm viele Kranke, darunter Lahme, Blinde, Stumme (*κωφούς*) und Verkrüppelte (*κυλλούς*) zu Füßen und erlangten von ihm deren Heilung. Dankbarkeit und Staunen über diese Wunderkraft veranlaßte diese Heiden, den Gott Israels, dem sie diese Wirkungen zuschrieben, zu preisen.

Während Mt nur diesen allgemeinen Wunderbericht bietet, erzählt Mk ein einzelnes, besonders angestauntes Ereignis. Als die Volksmenge Jesus umgab, wird auch ein taubstummer Mann (*κωφὸς καὶ μογιλάλος* = kaum redend) herbeigeführt und Jesus gebeten, ihn durch Handauflegung zu heilen; eine solche einfache Zeremonie schien ihnen genügend (vgl. Mk 5, 23 >). Jesus wählte aber einen anderen, umständlicheren Weg. Vor allem wollte er das Wunder nicht vor zahlreichen Zeugen wirken und führte deshalb den Kranken abseits. Sodann

vollzog er statt der Handauflegung eine Berührung der kranken Organe, nämlich der Ohren und der Zunge mit seinen Fingern. Weiterhin brachte er eigenen Speichel auf die Zunge des Kranken, wohl dadurch, daß er vor der Berührung auf seine Finger spuckte (vgl. über die Verwendung des Speichels Jesu Mk 8, 23 und Jo 9, 6). Diese äußeren Handlungen, die den Übergang heilender Kräfte symbolisierten, waren von Gebetsakten begleitet, die sich aber auch äußerlich in einem Aufblick zum Vater im Himmel und in Seufzen bekundeten. Letzteres war wohl eine Folge der tiefen Ergriffenheit Jesu bei seinem inständigen Beten. Dann aber tritt er mit einem strikten Befehl hervor, den Mk wieder (vgl. 5, 41) aramäisch mitteilt (*ἐφφαθά* = אֶפַּתַּח = אֶתְפְּתַח): Das taube Ohr soll sich wie eine Türe öffnen, um die Töne eindringen zu lassen. Das geschah auch (*ἀκοαί* Gehörorgane), und unmittelbar darauf (*εὐθύς*) wurde auch der gelähmten Zunge ihre Beweglichkeit wieder zuteil (bildlich gesprochen: das Band, das sie fesselte, gelöst). Damit erlangte der Kranke auch wieder seine Sprechfähigkeit und, da er sie vor seiner Erkrankung schon besessen hatte, konnte er sofort „richtig sprechen". Das Wunder wurde sehr bestaunt und weitererzählt und so Jesus als trefflicher Wundertäter, der Taubheit und Stummheit geheilt hat (vgl. Is 35, 5 f), gefeiert. Mk findet in diesen Lobpreisungen sogar ein Übermaß, offenbar weil er wußte, daß Jesus selbst seinen Wundern nicht solche Bedeutung beimessen wollte. Hier lag sogar wieder (wie Mk 5, 43 oder Mt 9, 30) ein direktes Schweigegebot Jesu vor. Es hatte aber nur gegenteilige Wirkung. Gleichwohl hat Jesus dadurch zu erkennen gegeben, daß er nicht bloß als Wundertäter auftreten wollte.

Daß Mt diese Heilung eines Taubstummen nicht erzählte, wird damit zu begründen sein, daß er 9, 32 f schon die Heilung eines besessenen Stummen erzählt hatte. Vielleicht wollte auch Mt die anscheinend mühevolle Erzielung der Heilung seinen Lesern nicht berichten, um keine Zweifel an der Allmacht Jesu hervorzurufen (vgl. Mk 6, 5 mit Mt 13, 58).

§ 139. Die wunderbare Speisung der Viertausend.

Mk 8, 1—10; Mt 15, 32—39.

In jene Zeit der Wirksamkeit in der Dekapolis fiel auch die Wiederholung des großen Wunders einer Brotvermehrung. Mk und Mt hatten kurz vorher (vgl. § 123) die Speisung der Fünftausend erzählt, die auch im Lk- und Jo-Ev überliefert ist. Die erneute wunderbare Speisung vollzog sich ganz in der gleichen Weise, so daß ihre Schilderung in den Evv der früheren völlig gleicht. Wiederum war viel

Volk um Jesus und zwar schon drei Tage lang (ἡμέραι τρεῖς ein unregelmäßiger Nominativ statt des Akkusativs), während die frühere Speisung schon am Abend des ersten Tages stattfand. Der etwa mitgenommene Proviant war völlig ausgegangen, so daß für eine natürliche Abhilfe an sich nur zwei Möglichkeiten bestanden, die auch hier in einem Zwiegespräch des von großem Mitleid erfüllten Heilands mit seinen Jüngern erörtert wurden. Jesus selbst erklärt eine Entlassung der teilweise von weither gekommenen Zuhörer, ohne daß sie vorher etwas zu essen bekommen (νῆστις nüchtern, im Sinne eines Adverbs), für unmöglich (οὐ θέλω Mt), da sie sonst auf dem Wege verschmachten würden. Die Jünger erklären anderseits eine Speisung mit Broten hier in der Wüste für unmöglich und weisen damit indirekt (vgl. Jo 2, 3) auf eine wunderbare Hilfe hin. Wie früher läßt auch hier Jesus feststellen, was die Jünger an Nahrungsmitteln bei sich haben: es sind sieben Brote und einige wenige kleine Fische, die man in gedörrtem Zustand als Zukost zum Brote aß. Diese relativ winzige Menge vermehrte nun Jesus in wunderbarer Weise. Wie beim ersten Mal ließ er die große Menschenmenge sich auf dem Boden lagern, um ein geordnetes gemeinsames Mahl zu erreichen. Dann vollzog Jesus auch hier die vier Akte: 1. Hinnahme der Speisen, 2. Gebet zum Vater, das Danksagung (εὐχαριστήσας) und Segen (εὐλογήσας Mk 7) über sie sprach, 3. Zerteilung derselben in einzelne Stücke und 4. Weitergabe an die Jünger zur Verteilung an das Volk. Hierbei offenbarte sich die den Speisen innewohnende Kraft, nicht auszugehen, so daß die Jünger die Verteilung fortsetzen konnten, bis alle gesättigt waren. Ja, es gab auch hier Überbleibsel. Es wurden 7 große Körbe (σπυρίδες vgl. Apg 9, 25; früher 12 kleinere Körbe κόφινοι) mit den Brocken angefüllt. Zum Schluß nennen die beiden Evangelisten wie beim früheren Bericht die große Zahl der Gesättigten. Es waren jetzt viertausend Männer. Mt fügt auch wieder bei, daß Kinder und Frauen nicht gezählt wurden.

Erst nach dieser wunderbaren Speisung erfolgte die Entlassung der Volksmenge. Auch Jesus selbst entzog sich ihr, indem er mit seinen Jüngern in einem Schiffe eine andere am See Genesareth gelegene Gegend aufsuchte. Mk nennt es das Gebiet von Dalmanutha, Mt das von Magadan oder, wie CLMX$\varDelta\varTheta$, Minuskeln und orientalische Übersetzungen überliefern, Magdala(n). Ersterer Name ist sonst nirgends bezeugt, letzterer könnte die bekannte Stadt Magdala am Westufer des Sees nördlich von Tiberias (jetzt medschel) sein. Bei der unsicheren Überlieferung der Eigennamen in den Hss usw. läßt sich eine sichere Bestimmung nicht erreichen. Doch scheint Jesus tatsächlich das Westufer des Sees und nicht, wie auch angenommen wird, sein Südufer, wieder

für kurze Zeit aufgesucht zu haben, da die dann folgende Fahrt *εἰς τὸ πέραν* (Mk 13), auf der das Vergessen des Proviants eine Sorge für die Jünger bildete (Mk 14 und 16), wohl wieder eine Rückkehr zum Ostufer war.

Die Speisung der Viertausend stellt nicht eine „Dublette" der Speisung der Fünftausend dar, so daß Mt und Mk, ohne sich dessen bewußt zu sein, zwei verschiedene Überlieferungen über ein und dasselbe Ereignis ihren Berichten einverleibt hätten. Trotz vieler Gleichheiten und nur geringfügiger Verschiedenheiten in Zahlenangaben bestehen doch auch nicht zu unterschätzende Differenzen, die zur Duplizierung nötigen. Daß der vorliegende Bericht keinerlei Andeutung darüber enthält, daß schon einmal etwas Ähnliches geschehen war, kann nicht dagegen sprechen, da solche Rückverweisungen z. B. auch in den drei Leidensweissagungen fehlen. Entscheidend ist das Jesuswort Mk 8, 19 f >, das ausdrücklich beide Speisungen erwähnt (s. unten), also im Falle des Zusammenfallens beider Berichte eine kühne Fälschung der Evangelisten darstellen würde. Im übrigen ist die Beurteilung der Geschichtlichkeit des wiederholten Wunders dieselbe wie beim früheren (vgl. § 123).

§ 140. Jesu Ablehnung eines Zeichens.

Mk 8, 11—13; Mt 16, 1—4.

Die unmittelbare Verbindung durch *καί* legt nahe, diese Perikope zeitlich in den Aufenthalt Jesu im Gebiete von Dalmanutha bzw. Magadan zu verlegen. Die Pharisäer — nach Mt waren auch Sadduzäer dabei — benutzten ihn zu einem erneuten Besuch bei Jesus (*ἐξῆλθον* Mk = sie verließen ihre Wohnungen), der über seine Persönlichkeit völlige Klarheit schaffen sollte. Die bisher gewirkten Wunder genügten ihnen nicht, da sie nach ihrer Ansicht auf dämonische Kräfte zurückgeführt werden konnten (Mk 3, 22 +). Sie verlangten deshalb „ein Zeichen vom Himmel her", d. h. ein Wunder, durch das Gott unzweideutig Jesus beglaubigt. Nach all dem Großen, was bereits geschehen war, mußte Jesus eine solche Forderung schmerzlich sein. Darum sein „Aufseufzen im Geiste", d. h. seine innere Erregung, die sich in Seufzern äußerte, und seine strikte Ablehnung des jüdischen (*ἡ γενεὰ αὕτη*) Verlangens (vor *εἰ* ist etwa zu ergänzen: „Unmögliches tritt ein", bekommt also den Sinn von „niemals"; ähnlich Hebr 3, 11 aus Ps 95, 11).

Bei Mt stellt der Text eine der sog. „Dubletten" dar, d. h. eine Wiederholung des Berichtes Mt 12, 38 f, der in Lk 11, 29 seine Parallele hatte (vgl. § 96). Die Forderung eines „Zeichens von seiten

Jesu" war dort von „Schriftgelehrten und Pharisäern" erhoben worden. Die Ablehnung lautet in den beiden Mt-Texten völlig gleich und hat zwei Erweiterungen gegenüber Mk: das jüdische Geschlecht wird „schlecht und ehebrecherisch" (= treulos gegen Gott) genannt und als Ausnahme von der Verweigerung jeglichen Zeichens wird „das Zeichen des Jonas" verheißen, womit Jesus seine persönliche Auferstehung von den Toten prophezeite. Daß Mt den Vorgang, der sich vielleicht öfter im Leben Jesu wiederholt hat, zweimal und fast völlig gleichlautend erzählt, kann nur durch Beachtung der syn Quellenverhältnisse befriedigend erklärt werden. Hier hält sich Mt schon seit langem (14, 1) an den Mk-Faden. Da Mk die Ablehnung des Zeichens bot, hat er den Bericht nochmals übernommen. An sich wäre zu erwarten gewesen, daß er ihn wie in ähnlichen Fällen (vgl. zuletzt die Heilung des Taubstummen § 138) einfach übersprungen hätte. Das geschah aber wohl deshalb nicht, weil Mt, wie so oft, in der Lage war, eine wertvolle Ergänzung des Mk-Berichtes zu bieten; hier durch den Hinweis auf „die Wetterregel" (Vers 2 und 3). Zwar fehlt sie in wichtigen Texteszeugen wie א B syr sin, syr cur. Doch wird die Auslassung durch die Erinnerung an die syn Parallelen, die sie alle nicht haben, (bei der Vetus Syra vielleicht durch das Diatessaron) veranlaßt worden sein. Ein Kriterium der Echtheit ist auch der gute innere Zusammenhang: Die Juden verlangten ein übernatürliches Zeichen vom Himmel her. Da schien es Jesus, der, wie wir besonders aus dem Jo-Ev wissen, häufig von Physischem ausgehend auf Geistiges hingewiesen hat, wohl passend, zuerst die natürlichen Zeichen vom (Wolken-)Himmel her zu erwähnen. Diese verstehen die Pharisäer sehr gut zu deuten. Ein schönes feuerfarbiges Abendrot ist ihnen das Zeichen dafür, daß gutes Wetter (*εὐδία*) bevorsteht, während ein düsteres (*στυγνάζων*) Morgenrot schlechtes Wetter (*χειμών* Regen, Sturm) verkündet. Die geistigen Himmelszeichen aber, die den ernsten Charakter der Zeitlage (z. B. daß „das Himmelreich nahe ist" Mt 4, 17 ∧ u. ö. oder „die Fülle der Zeit gekommen ist" Gal 4, 4) erkennen ließen, können sie, wie ihr Verhalten zu Jesus zeigt, nicht beurteilen. Eine ähnliche Wetterregel mit der gleichen Anwendung auf die Verständnislosigkeit der Juden gegenüber ihrer Zeit bietet auch Lk 12, 54 ff im Reisebericht; s. § 172.

§ 141. Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer.
Mk 8, 14—21; Mt 16, 5—12.

Der Streitrede bezüglich der Zeichenforderung schließt sich eine Jüngerbelehrung an, die im Schiffe auf der Überfahrt „zum jenseitigen Ufer" (Mk 8, 13) erfolgt ist. Als äußeren Anlaß benutzte Jesus den

infolge eines Vergessens der Jünger eingetretenen Mangel an Reiseproviant — nur ein Brot war vorhanden —, der gerade für einen längeren Aufenthalt an dem weniger bevölkerten Ostufer des Sees Grund zur Sorge bilden konnte. Während deshalb die Gedanken der Jünger darauf gerichtet waren, woher sie nun Brot bekommen könnten, warnt sie Jesus dringend „vor dem Sauerteige der Pharisäer und dem des Herodes (Antipas)" oder, wie Mt verallgemeinernd sagt, „vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadduzäer". Die vorangegangene Zeichenforderung hatte deren Verstocktheit neuerdings erwiesen. Die Jünger bezogen die Worte auf den physischen Sauerteig, der dem Mehle beim Brotbacken beigemengt wird (vgl. Mt 13, 33 <; § 108; 1 Kor 5, 6 ff; Gal 5, 9), und dachten wohl, sie sollten von ihren Feinden, den Pharisäern und Herodianern (vgl. Mk 3, 6) bzw. Sadduzäern, kein Brot annehmen (vielleicht wegen der Gefahr, vergiftetes Brot zu bekommen). Um so mehr beschäftigte sie deshalb die Frage, wie sie dem gegenwärtigen Mangel abhelfen könnten. Jesus sah in diesem Mißverständnis seiner Warnung und in dieser Erörterung von Brotsorgen — wie Mk besonders ausführlich mitteilt — eine Verständnislosigkeit der Jünger, die an Herzensverhärtung grenzt (nach Mt Kleinglauben). Sie sehen das Wirken Jesu mit leiblichen Augen, hören seine Worte mit leiblichen Ohren und sind doch blind und taub. Selbsterlebte Tatsachen bleiben ihnen nicht im Gedächtnis. Besonders haben sie im gegenwärtigen Fall vergessen, daß Jesus doch zweimal durch eine wunderbare „Brotvermehrung" dem Nahrungsmangel derart abgeholfen hat, daß noch Reste übrigblieben, deren Zahl die Jünger noch genau angeben können. Sie haben also die äußeren Vorgänge bis in Nebenumstände hinein bestens in Erinnerung; zum Verständnis der ganzen Vorgänge waren sie aber, wie ihre Brotsorgen zeigen, noch nicht gelangt. Dieser traurige Zustand darf nicht weiter dauern (*οὔπω συνίετε;*). Im vorliegenden Falle müssen sie erkennen — wie Mt allein noch hinzufügt —, daß Jesu Warnung vor dem pharisäischen und sadduzäischen Sauerteig bildlich gemeint war und den Geist (Mt: die Lehre) dieser Feinde Jesu, die ihn eben wieder durch ihre Zeichenforderung betrübt hatten, als große Gefahr für die Jünger bezeichnete. Deren Beschäftigung mit Brotsorgen hatte ja eine Äußerlichkeit des Denkens bekundet, die vom Geiste Jesu weit entfernt (vgl. Mt 6, 33 <), jüdischer Denkweise aber nicht unähnlich war. Lk bringt die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer erst 12, 1 im Zusammenhang mit anderen Reden wider die Pharisäer (vgl. § 167). Daß sie von Mk und Mt nur künstlich hier eingefügt sei, wird durch den nachgewiesenen Zusammenhang widerlegt.

§ 142. Die Blindenheilung bei Bethsaida.

Mk 8, 22—26.

Die Überfahrt über den See muß Jesus und die Jünger sofort oder 22 etwas später nach „dem Dorfe" (genauer wäre „der Stadt") Bethsaida (s. § 123) gebracht haben. Hier vollzog Jesus die wunderbare Heilung eines Blinden, die in einzelnen Umständen der Heilung des Taubstummen in der Dekapolis (s. § 138) gleicht und ebenfalls nur von Mk überliefert ist. Mt wird auch sie ausgelassen haben, weil er 9, 27—31 schon die Heilung zweier Blinden, die unter Berührung ihrer Augen erfolgt war (s. § 118), erzählt hatte. Er kann auch hier wegen möglicher Mißverständnisse Bedenken getragen haben, die anscheinend mühevolle und erst bei einem zweiten Eingreifen ganz erfolgreiche Art der Heilung zu erzählen. Jesus schloß wieder einen größeren Zuschauerkreis aus, 23 indem er den zu ihm gebrachten Blinden aus Bethsaida hinausführte. Die Heilung vollzog sich in zwei Akten. Zuerst verwandte Jesus wieder seinen Speichel, den er direkt auf die Augen des Kranken spuckte, und legte dann seine Hände darauf. Daraufhin erlangte der Blinde aber nur 24 teilweise seine Sehkraft wieder. Als er aufblickte (ἀναβλέψας wie 7, 34; vielleicht auch = wieder sehend geworden, wie Mk 10, 51 f +) und auf Jesu Befragen seine Wahrnehmungen mitteilte, konnte er nur in allgemeinen Umrissen sehen. Die Menschen, die sich um ihn bewegten, erschienen ihm noch wie Bäume. Daraufhin legte Jesus nochmals seine 25 Hände auf die Augen des Kranken, und jetzt konnte dieser vollständig sehen (διέβλεψεν) und alle Dinge schon von ferne genau (τηλαυγῶς besser bezeugt als δηλαυγῶς) erkennen. Auch dieses Wunder wollte 26 Jesus nach Möglichkeit geheim halten und verbot deshalb dem Geheilten, den Nachhauseweg über Bethsaida zu wählen.

Durch die Art dieser Heilung bekundete Jesus wieder, daß Gott auch ihm (als Menschen) die Wunderkraft unter Umständen nur nach anhaltendem Gebet gewährt. Vielleicht sollte den zuschauenden Jüngern auch zum Bewußtsein gebracht werden, daß die geistigen Blindenheilungen, wofür dieses Wunder zugleich Symbol wie Beglaubigung war, ebenfalls nur nach wiederholten Anstrengungen gelingen.

13. Teil. Jüngerbelehrungen.

§ 143. Das Messiasbekenntnis bei Caesarea Philippi.

Mk 8, 27—30; Mt 16, 13—20; Lk 9, 18—21.

Schon im Anschluß an die Zeichenforderung der Juden war eine private Belehrung der Jünger erzählt worden (s. § 141). In den nunmehr folgenden Abschnitten kommt der Gesichtspunkt der Jüngerbelehrung völlig in den Vordergrund. Nun tritt auch Lk wieder als Seitenreferent ein, nachdem er zuletzt eine große Anzahl von Mk-(Mt-) Perikopen (Mk 6, 45—8, 26) ausgelassen hatte — teils um Wiederholungen ähnlicher Vorgänge zu vermeiden, wie bei der Speisung der Viertausend, teils aus Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser, wie bei der Belehrung über Rein und Unrein oder der Kanaanäerin. Jetzt aber nimmt er den Mk-Faden wieder auf, um auch seinerseits über einen (aber nicht den) Höhepunkt in der Jüngerbelehrung zu berichten.

Das bedeutsame Ereignis trug sich in einer einsamen Gegend (Lk) im Gebiete der Stadt Caesarea Philippi zu, einer am Südwestabhang des Hermon gelegenen Ortschaft, die ursprünglich Paneas (nach einer in der Nähe befindlichen Pansgrotte, heute Banjas) hieß und vom Tetrarchen Philippus (vgl. Lk 3, 1) zu einer seinen Beinamen tragenden „Kaiserstadt“ ausgebaut wurde. Jesus hatte also wieder das an Galiläa angrenzende Heidenland mit seinen Jüngern aufgesucht. Einmal unterbrach er sein Gebet (Lk) und stellte an seine Jünger die Frage, wer er (nach Mt der Menschensohn) nach der Meinung der Leute sei. Die Jünger nennen ihm die drei Deutungen seiner Person, die Mk und Lk (teilweise auch Mt) schon früher erwähnt hatten (Mk 6, 14 ff +; vgl. § 121): Jesus galt denen, die ihn freundlich beurteilten — nur die kommen hier in Frage —, als eine wiedererstandene große religiöse Persönlichkeit. In der Einzelbestimmung unterschieden sie sich: entweder dachten sie an den erst kürzlich hingerichteten Johannes den Täufer oder an alte Propheten wie Elias, Jeremias (Mt) oder irgendeinen anderen. Also erblickte niemand mehr in Jesus den Messias. Da Jesus die nationalen Erwartungen der Juden nicht befriedigt (vgl. Jo 6, 15) und auch ein großer Abfall seiner Jünger selbst stattgefunden hatte (Jo 6, 66), war die Wertschätzung seiner Person gesunken, wenn auch nicht geschwunden. Im Gegensatz zu diesen zu geringen Einschätzun-

gen bekennen sich die Jünger selbst auf die erneute Frage Jesu durch den Mund des Petrus zur Messianität seiner Person; Mk: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, ähnlich Lk. Mt hat noch die zweite Bestimmung: „der Sohn des lebendigen Gottes" (vgl. Jo 20, 31). Es ist auch sicher, daß die Jünger, denen Jesus so viel von seinem Verhältnis zu Gott, seinem Vater, gepredigt hat, in ihm den Sohn Gottes in metaphysischem Sinne erblickt haben. Wahrscheinlich haben sie es auch damals direkt bekannt, so daß der Mt-Zusatz nicht bloß eine Verdeutlichung des Evangelisten ist. Aber für die Jünger fielen die Begriffe Messias und Gottessohn, wenn nicht inhaltlich, so doch tatsächlich zusammen, so daß das Bekenntnis zu dem einen das zu dem andern in sich schloß. Auch für Mt ist das Jüngerbekenntnis, wie V. 20 beweist, im wesentlichen messianisch. Deswegen braucht aber der Begriff Gottessohn bei Mt nicht, wie es noch bei der Dämonenanrede Mk 5, 7 + und beim Nathanaelbekenntnis Jo 1,49 der Fall ist, als bloß messianischer Titel aufgefaßt zu werden. In diesem Sinne sind auch die Jüngerbekenntnisse Mt 14, 33 (s. § 124) und Jo 6,69 (vgl. § 126) wohl formal, aber nicht tatsächlich verschieden. Dagegen können die Messiasbekenntnisse des Andreas, Philippus und Nathanael (Jo 1, 41; 45 und 49) nur den ersten Eindruck dieser Jünger und noch kein Verständnis für Jesu Gottessohnschaft bekunden (vgl. § 26). Aber alle diese früheren Bekenntnisse sind durchaus vereinbar mit dem bei Caesarea Philippi. Denn nirgends ist angedeutet, daß die Jünger erst damals zur Erkenntnis der Messianität Jesu gekommen seien. Wohl aber scheint es sehr passend, daß sich Jesus angesichts des allgemeinen Schwindens des Messiasglaubens neuerdings feststellen ließ, daß seine Jünger nicht an ihm irre geworden sind (vgl. Jo 6,67 ff).

Petrus, der hier wieder der Wortführer der Apostel war, erhält auf dieses Bekenntnis eine Antwort von seiten Jesu, die auch ihm eine besondere Stelle im Reiche Gottes zuweist. Sie ist nur bei Mt (17—19), der den Lehren Jesu immer besondere Aufmerksamkeit schenkt, überliefert, darf aber deswegen ebensowenig als ungeschichtlich verworfen werden wie das zahlreiche andere Sondergut dieses Evangelisten. Nach Vers 17 sieht Jesus in dem Messias- und Gottessohnbekenntnis des Petrus (und der übrigen Apostel) die Wirkung der göttlichen Gnade. Die geheimnisvolle Beziehung Jesu zu seinem (*μου*) himmlischen Vater liegt hier (teilweise) enthüllt (*ἀπεκάλυψεν*) vor. Zu einer solchen Erkenntnis hätte Petrus aber nicht auf dem rein natürlichen Wege der Belehrung durch „Fleisch und Blut", d. h. durch andere Menschen (vgl. Gal 1, 16) oder durch eigene Schlußfolgerungen gelangen können, sondern nur durch göttliche Inspirationen. Infolge dieser Begnadigung ist er (und seine Mitapostel) glücklich zu preisen. Das beigefügte Patronymicum

des Simon Barjona = Sohn des Jonas steht in Widerspruch zu Jo 1, 42 und 21, 15—17, wo Simon „Sohn des Johannes" heißt. Der Vater hieß wohl Jochanan, was auch in LXX-Hss öfter zu Ἰωνά verkürzt wird; vgl. 4 Kg 25, 23; Jer 40, 8.

Vers 18 nennt dann eine besondere Auszeichnung für Petrus. Sie ist schon in seinem ihm von Christus bei der Apostelwahl gegebenen Namen (vgl. Mk 3, 16 +; Jo 1, 42) angedeutet, weshalb ihm dieser als Antwort auf das Bekenntnis: „Du bist Christus" sagt: „Du bist Petrus" (κἀγὼ δέ σοι λέγω = auch ich kann umgekehrt von dir etwas aussagen). Der sonst nicht bezeugte Name Petros kommt von πέτρος = Stein, Fels, bedeutet also auch Stein oder Steinerner Mann; aramäisch כֵּאפָא oder כֵּיפָא, gräzisiert Κηφᾶς (Jo 1, 42; Gal 1, 18; 1 Kor 1, 12 u. ö.). Der Name ist deshalb von Bedeutung, weil der Apostel künftig tatsächlich das steinerne oder felsige Fundament für einen von Christus beabsichtigten Bau bilden soll. Er soll „der Fels" (πέτρα, aramäisch ebenfalls כֵּאפָא, weniger wahrscheinlich, sachlich aber nicht wesentlich verschieden: „der Grund- oder Eckstein") sein, auf den Christus seine Kirche bauen wird, so daß diese ein dauerhaftes Fundament (vgl. Mt 7, 24 ff) erhalten wird. Die logische Fortführung der Gleichung: der Apostel = der Stein, Fels fordert unbedingt, daß die Person Petri selbst und nicht etwa der Glaube an die Messianität Jesu, wie schon manche Kirchenväter (Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus) annahmen, als das Kirchenfundament anzusehen ist. Der von Paulus viel (in den Evv nur noch Mt 18, 17) verwendete Begriff ἐκκλησία (= קָהָל), d. h. die Gemeinschaft der Christusgläubigen, das Gottesreich Christi, sein geistiger Leib mit vielen Gliedern, stellt nicht eine der ursprünglichen Lehre Jesu fremde Idee dar. Die Gleichnisse vom Fischnetz (§ 113), vom Unkraut unter dem Weizen (§ 106), vom Hirten und seiner Herde (§ 131) u. a. zeigen deutlich, daß Christus eine Gemeinschaft seiner Anhänger schaffen wollte. Da er selbst aber bald aus dieser Welt scheiden mußte, bestimmte er Petrus als die Person, an die sich diese Gemeinschaft fest angliedern mußte; Petrus sollte ihre Stütze und ihr Halt sein, also ihr Führer und Leiter. So wird dann diese Neugründung Bestand haben und alle Angriffe siegreich überwinden. Der Hauptfeind Jesu und seines Werkes ist der Teufel und sein Reich. Von dieser Seite werden also auch alle denkbaren Angriffe gegen die Kirche Jesu erfolgen. Da Satan und „seine Engel" (Apk 12, 7) in der „Unterwelt", dem Hades, ihre Wohnung haben (so wie Gott und seine Engel im Himmel) und von dort ausziehen, um ihre verheerende Tätigkeit zu entfalten, werden sie hier metonymisch als „die Pforten der Unterwelt" (πύλαι ᾅδου) bezeichnet. In ihrem Kampfe gegen die Kirche

Christi (αὐτῆς; die Beziehung auf πέτρα und damit auf Petrus selbst ist weniger wahrscheinlich, würde aber im Effekt dasselbe besagen) werden sie nicht die Obergewalt erringen (κατισχύσουσιν). Der Kirche wird also der endgültige Sieg verheißen. Daß Petrus selbst vor dem Eintritt ins Totenreich — das bedeutet der Ausdruck Hadespforten bei Is 38, 10 und Sap 16, 13 — bewahrt bleiben, also nicht sterben werde, wird mit Unrecht aus der Stelle gefolgert [1]. Jesus hat im Gegenteil Petrus sogar die Art seines Todes vorausgesagt (Jo 21, 18 f; vgl. 2 Petr 1, 14).

Über das Amt, das Petrus zu verwalten haben wird, macht Vers 19 nähere Mitteilung. Er wird von Christus „die Schlüssel des Himmelreiches", d. h. der Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umspannenden Gemeinschaft der Gotteskinder erhalten. Damit ist ihm die Befugnis zugesprochen, dieses geistige Haus für bestimmte Personen zu öffnen, anderen dagegen zu verschließen; vgl. Apk 3, 7, wo in Abhängigkeit von Is 22, 22 Jesus selbst als Besitzer der Schlüssel (des Hauses) Davids erscheint. Mit dieser „Schlüsselgewalt" verwandt ist die „Binde- und Lösegewalt", die Christus ebenfalls in feierlicher Weise dem Petrus überträgt, die aber nach Mt 18, 18, wo das Jesuswort wiederkehrt, auch eine Vollmacht aller Jünger darstellt [2]. Der auch bei Rabbinen öfter nachweisbare Ausdruck Binden und Lösen (im Sinne von Verbieten und Erlauben oder: In den Bann tun und Vom Banne lösen) scheint im Zusammenhang des Mt-Ev den Sinn zu haben: An das Gottesreich, dessen Schlüssel Petrus besitzt, näherhin an seine Gesetze und Segnungen binden bzw. die Verbindung mit ihm lösen, was dann die nach Jo 20, 23 den Jüngern übertragene Gewalt, die Sünden nachzulassen oder zu behalten, in sich schließt. Weniger passend erscheint die durch die Jo-Parallele und heidnische Zaubertexte nahegelegte Ergänzung: vom Bösen lösen, bzw. daran binden, da die Apostel nicht direkt an die Sünde binden können, sondern nur unter Umständen eine damit bereits bestehende Verbindung nicht lösen. Solche von Petrus vollzogene amtliche Handlungen finden von seiten Gottes ihre Bestätigung und gelten deshalb auch im Jenseits.

Für die zweifellose Echtheit der Verse 17 bis 19 bei Mt spricht auch ein Zitat bei Justin (Dial. 100, 4), wo Vers 16 und 17 erwähnt sind. Auch enthalten diese drei Logia so viele Termini, die im A T, in

[1] So von A. v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche (Sitzungsber. der preuß. Akademie der Wiss. 1918, 637—654), der das Wort vom Kirchenbau als spätere Interpolation dartun möchte.

[2] Vgl. K. Adam, Zum außerkanonischen und kanonischen Sprachgebrauch von Binden und Lösen (Theol. Quartalschr. 96, 49—64, 161—197); B. Brander, Ist Binden und Lösen bei Mt. 16, 19 und 18, 18 ein rabbinischer Schulausdruck? (Katholik 94, 2, 116—132).

der sonstigen Lehre Jesu und in der rabbinischen Literatur vorkommen, daß sie nicht das Werk eines Fälschers sein können.

Alle drei Syn schließen den Bericht mit der Mitteilung, daß Jesus den Jüngern die Weiterverkündigung seiner Messiaseigenschaft verboten hat (ἐπιτιμᾶν mit heftigen Worten Mk Lk). Es wäre diese Botschaft nur Unglauben oder falschen, politisch eingestellten Auffassungen begegnet.

§ 144. Die erste Leidensweissagung.

Mk 8, 31—33; Mt 16, 21—23; Lk 9, 22.

Nachdem die Jünger das Messiasbekenntnis neuerdings abgelegt hatten, schien Jesus der Zeitpunkt gekommen, ihnen den Gedanken an einen leidenden Messias (Menschensohn) nahezubringen. Deshalb prophezeite er nunmehr zum erstenmal offen und unverhüllt (παρρησίᾳ Mk; andeutungsweise war es z. B. schon Mk 2, 20 + geschehen) seine zahlreichen Leiden. Den Höhepunkt wird die traurige Tatsache bilden, daß Jesus nach seinem Weggang von Galiläa nach Jerusalem (Mt) eine Verurteilung und Verdammung von seiten des Synedriums, das aus Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten besteht, erfahren und deshalb hingerichtet werden wird. Diesem Sterben wird aber nach drei Tagen die Auferstehung zum Leben (Mt und Lk: das Erwecktwerden am dritten Tage; vgl. Mt 12, 40) folgen. Das alles ist unbedingte Notwendigkeit (δεῖ), weil es in Gottes Ratschluß so bestimmt ist. Jesus konnte infolge seines göttlichen Wissens diese wunderbare Weissagung aussprechen.

Die Jünger hörten aber nicht auf die Prophezeiung des freudigen Ereignisses der Auferstehung (eine Auferstehung gab es ja für alle; Jo 11, 24), sondern nur auf die Leidens- und Todesweissagung. Das schien ihnen etwas, was unbedingt vermieden werden müsse. Der Wortführer ist, was Mt und Mk allein erzählen, wieder der Apostel Petrus, der zunächst in einem privaten und vertraulichen Gespräch (προσλαβόμενος = nachdem er Jesus zu sich, auf seine Seite genommen hatte) Jesus heftig zusetzte (ἐπιτιμᾶν). Nach Mt sagte er: „Er (nämlich Gott) sei dir gnädig", d. h. bewahre dich vor einem solchen Unglück, das nie und nimmer eintreten darf.

Diese Widersetzlichkeit gegenüber dem göttlichen Willen brachte auch Jesus in Erregung, die sich in einer heftigen Antwort (ἐπετίμησεν Mk) an Petrus äußerte. Aber auch die übrigen Jünger sollten sie hören; deshalb wandte sich Jesus von Petrus ab und sprach zu allen Jüngern. Petrus wird aufgefordert, Jesus zu verlassen und zurückzubleiben (ὀπίσω μου vgl. Jo 6, 66 f), und dabei sogar als Satan ange-

redet. Er hatte getan, was auch Satan bei den Versuchungen in der Wüste getan hatte: er wollte Jesus vom gottgewollten Leidensweg abbringen. Bei Mt heißt Petrus noch „ein Ärgernis", weil er Jesus eine (äußerliche) Versuchung bereitet hat. Die große Schuld des Apostels liegt darin, daß er die menschliche Denkweise, die vor dem Schicksal einer Tötung zurückschreckt, maßgebend sein läßt und sich nicht überlegt, daß Gottes Pläne um höherer Ziele willen auch das physische Übel verursachen müssen. Wenn Petrus seine niedrigen Auffassungen nicht ändert, ist er also als Apostel ungeeignet.

Es ist beachtenswert, daß der Petrusschüler Markus wohl das den Apostel erniedrigende Jesuswort, nicht aber die Verkündigung des Primates usw. erzählt, während Mt beide Tatsachen berichtet, Lk aber beide ausläßt.

§ 145. Der Leidensweg der Nachfolger Jesu.

Mk 8, 34—9, 1; Mt 16, 24—28; Lk 9, 23—27.

Qualis rex, talis grex. „Der Jünger ist nicht über dem Meister" (Mt 10, 24 <). Darum hat Jesus im Anschluß an die Weissagung vom eigenen Leiden (τότε Mt) auch von den bevorstehenden Leiden seiner Jünger gesprochen und zwar nicht bloß vor ihnen allein, sondern auch vor einer größeren Volksschar, die er als Zuhörer herangerufen hatte (Mt). Als Bedingung eines wahren Jüngerverhältnisses zu Jesus (ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν Mk) ist negativ die Selbstverleugnung, d. h. die Verneinung der besonderen, mit dem Willen Gottes nicht in Einklang stehenden Wünsche des eigenen Ich, und positiv die Kreuztragung, d. h. die Martyriumsbereitschaft (vgl. § 81 zu Mt 10, 38), gefordert. Wer in dieser Weise „tagtäglich (Lk) sein Kreuz trägt", nimmt um Jesu willen auch Leiden und Opfer auf sich. Die Hingabe des Lebens (ψυχή), die durch das treue Festhalten an Jesus Christus und dem Evangelium veranlaßt worden ist, ist in Wahrheit kein Verlieren, sondern eine Rettung (ein Wiederfinden Mt) desselben, während umgekehrt ein Christ, der sein Leben durch Glaubensverleugnung zu retten sucht, dieses durch den ewigen Tod der Verdammnis verlieren wird. Das Leben ist eben ein Besitz, der in das Jenseits hinüberreicht, so daß es eine Torheit ist, nur das diesseitige Leben als höchstes Gut zu betrachten. Das Logion vom Kreuztragen und die Paradoxie vom Gewinnen bzw. Verlieren des Lebens hat Mt (10, 38) schon in der Aussendungsrede Jesu gebracht, während sie der lukanische „Reisebericht" an verschiedenen Stellen (14, 27 und 17, 33) eingereiht hat (s. § 81, 183 u. 192), so daß also sowohl bei Mt wie bei Lk „Dubletten" vorliegen. Offenbar hat die Mk-Vorlage die beiden andern Syn ver-

anlaßt, die Logia auch hier nach der ersten Leidensweissagung einzureihen, und es ist auch höchst wahrscheinlich, daß Jesus wirklich erst nach der Prophezeiung des eigenen Sterbens auch von seinen Jüngern die Martyriumsbereitschaft gefordert hat.

Wahrscheinlich bei der gleichen Gelegenheit hat Jesus auch sein Verlangen damit begründet, daß er auf die Nutzlosigkeit einer Glaubensverleugnung hinwies. Selbst wenn man durch eine solche (oder ähnliche) Untreue nicht bloß sein Leben retten könnte, sondern auch alle Güter der Welt in seinen Besitz bekäme, so wäre der dann beim Eintritt ins Jenseits als Strafe zu verhängende Verlust (*ζημιωϑῆναι* eine Strafe, einen Verlust erleiden) des Lebens (oder des eigenen Ichs, Lk) eine so schreckliche Folge, daß alles Gewonnene in Nichts zerrinnen würde. Es bestünde dann auch keine Möglichkeit, dieses so verlorene Leben wiederzugewinnen. Ein solch unglücklicher Mensch hätte keine Werte herzugeben (*δοῖ* = *δῷ*), die als Entgelt dafür gelten könnten. Das Leben ist unbezahlbar.

Daß eine so schwere Strafe auf Glaubensverleugnung gesetzt wird, ergibt sich aus der Größe der Schuld. Wer so sündigt, schämt sich der Person Jesu und seiner Offenbarungen und zwar, was noch erschwerend wirkt, vor sittlich tiefstehenden Menschen. Die gegenwärtig auf Erden lebende (und Jesus zurückweisende) Generation ist treulos gegen Gott (*μοιχαλίς* vgl. Mt 12, 39 und 16, 4) und lebt in Sünden. Sie müßte also verachtet werden; statt dessen wird auf sie solche Rücksicht genommen, daß die Treue zu Jesus hintangesetzt wird. Das verlangt nach dem ius talionis (vgl. § 48) gleichartige Vergeltung: Jesus wird im Jenseits solchen Menschen gegenüber dieselbe Haltung einnehmen und sie nicht als seine Angehörigen anerkennen (vgl. Mt 25, 12; Lk 13, 25). Dies wird bei seiner Wiederkunft zum Weltgerichte geschehen, die sich dann nicht mehr im Stande der Niedrigkeit, sondern in der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit, mit der er vom Vater ausgestattet sein wird — daher auch die Begleitung „der heiligen (seiner Mt) Engel" —, vor aller Augen vollziehen wird. Diese Weissagung der Parusie, wobei Christus als Richter jedem Menschen je nach seiner Handlungsweise (*πρᾶξις*) Lohn oder Strafe zuteilen wird, teilt auch Mt mit und begründet damit die Tatsächlichkeit des Verlustes des Lebens, die den Gewinner der Welt treffen wird. Die Schuld und Strafe des Verleugners Jesu hatte er 10, 33 (= Lk 12, 9; vgl. § 79; bei Lk liegt also wieder eine Dublette vor) schon erwähnt.

Ein weiteres Logion, das auch auf das zukünftige Wirken Jesu Bezug hat, leitet Mk neu ein durch das an sich überflüssige: „Und er sagte ihnen." Damit wird ähnlich wie in 2, 27 und 4, 9 der unmittel=

bare Zusammenhang mit dem letzten Logion gelockert und die Aussage mehr als ein Resumé der ganzen Logienreihe von Vers 34 an dargestellt. Auch die feierliche Einleitung durch *ἀμὴν λέγω ὑμῖν* verselbständigt die wichtige Prophezeiung. Die treue Nachfolge Christi wird nämlich nicht mehr ein physisches Begleiten Christi sein, da er von dieser Welt scheiden wird, wohl aber ein opferwilliges Wirken in seinem Reich. Dazu wird schon bald Gelegenheit gegeben werden. Das Gottesreich wird nach dem Tode Jesu (am Pfingstfest) gegründet werden und sich dann rasch und machtvoll (*ἐν δυνάμει*) entfalten, d. h. es wird von vielen Menschen „angenommen“ werden (Mk 10, 15 <). Und diese wunderbare Tatsache werden „einige“ (allgemein; tatsächlich waren es wohl viele) aus der Schar, die Jesus bei dieser Rede umstand, noch erleben (sie werden nicht vorher „den Tod kosten“ d. h. sterben). Freunde und Feinde Jesu werden also noch Gelegenheit haben, ihre Stellungnahme zu Jesus zu betätigen. Mt wendet den Ausdruck „Gekommensein des Gottesreiches“ in „Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche“ um, kann aber auch nur das geistige Kommen zu seiner Kirche damit meinen. Nur wer bei Mt die Verse 27 und 28 unmittelbar verbindet, könnte schließen, daß auch der letztere vom Kommen Jesu zum Gerichte spricht und müßte dann annehmen, Jesus habe irrtümlich geglaubt, die Parusie werde noch zu Lebzeiten des damaligen Geschlechtes eintreten. Die syn Vergleichung verbietet aber eine solche Deutung und nötigt dazu, das einstige *ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ* von dem baldigen *ἔρχεσθαι ἐν τῇ βασιλείᾳ* zu unterscheiden. Es würde ja sonst auch ein Widerspruch zu Lk 17, 22 entstehen, wo den Jüngern prophezeit wird, daß sie auch nicht einen der Tage des Menschensohnes sehen werden (s. § 192).

§ 146. Die Verklärung.

Mk 9, 2—10; Mt 17, 1—9; Lk 9, 28—36.

Den düsteren Bildern der Leidensweissagungen lassen die Syn wieder ein hellstrahlendes folgen. Sechs (nach Lk etwa acht) Tage nach diesen Prophezeiungen, die selbst wieder bald auf das Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi gefolgt waren, wurden die drei auch sonst besonders auserwählten (vgl. Mk 5, 37 <) Apostel Petrus und die Zebedäussöhne Jakobus und Johannes „Augenzeugen der Größe Jesu Christi“ (2 Petr 1, 16). Er nahm sie „auf einen hohen Berg“ mit. Eine bis auf eine unbestimmte Vermutung des Origenes (zu Ps 89, 13) zurückführende, im 4. Jahrh. aber schon feststehende (vgl. z. B. Cyrill von Jerusalem, Catech. 12, 16; Hieronymus, Epist. 46, 13 u. 108, 13) Tradition verlegt das Ereignis auf den mitten in Galiläa gelegenen

Berg Thabor (600 Meter ü. M.). Da aber erst Mk 9, 30 der Weggang Jesu nach Galiläa erwähnt wird (vgl. unten § 149 u. 150), ist zu vermuten, daß sich Jesus noch immer auf der Wanderung durch das Gebiet von Caesarea Philippi (Mk 8, 27 >) befand und von dort aus einen in der Nähe gelegenen Berg, vielleicht einen der Vorberge des bis 2760 Meter aufsteigenden Hermongebirges, bestiegen hat. Er suchte mit seinen Jüngern einen einsamen Platz auf und betete (Lk). Da trat das Wunder der Verklärung ein. Die Jünger nahmen an ihm eine Veränderung seiner Gestalt (*μετεμορφώθη*) wahr. Sowohl sein Gesicht wie seine Kleider erstrahlten in hellem Glanze. Die auffallend weiße Farbe seiner Kleider betont der auf Petrus zurückgehende Mk-Bericht, indem er beifügt, daß kein Tuchwäscher auf der Welt ein so helles Weiß herstellen kann. Zu Jesus gesellten sich noch zwei Männer, die ebenfalls in verklärter Gestalt erschienen waren (*ὀφθέντες ἐν δόξῃ* Lk). Es waren Moses und Elias, der große Gesetzgeber und der große Prophet des A T. Die Jünger hatten sich, wie Lk 32 nachträgt, dem Schlafe hingegeben, während Jesus betete (die gleiche Situation am Ölberg in der Leidensnacht; vielleicht war es auch damals Nacht), waren aber beim Eintreten der Vision aufgewacht (das muß *διαγρηγορήσαντες* hier heißen; sonst heißt *διαγρηγορεῖν* durchwachen), so daß diese kein Traum war. Sie hörten auch das Gespräch Jesu mit den beiden Vertretern des A T. Nach Lk 31 bezog es sich auf das Sterben (*ἔξοδος* wie 2 Petr 1, 15) Jesu, das ihm nun nach seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem als zu erfüllende Pflicht (darum *πληροῦν*) bevorstand.

Wiederum verhielten sich die Jünger verständnislos gegenüber der Bedeutung des wunderbaren Vorgangs. Petrus schlägt Jesus vor, das gegenwärtige schöne Zusammensein der sechs Personen zu einem länger dauernden zu machen: jedem der drei Verklärten wollen die Apostel eine Hütte als Wohnung erbauen; so soll ein weiterer Verkehr ermöglicht werden. Mk und Lk betonen das Unbedachte dieses Verlangens; Mk entschuldigt es durch die große Furcht, die die Jünger infolge der Vision befallen und ihr Denken offenbar verwirrt hat. Ein solches Eremitenleben auf dem Berge hätte für Jesus die wenigstens zeitweilige Aufgabe seines messianischen Berufes bedeutet.

Ein weiteres wunderbares Ereignis belehrt denn auch die Jünger über die Bedeutung der heiligen Stunde. Noch während Petrus seinen Vorschlag machte (Lk), hüllte eine leuchtende (*φωτεινή* Mt) Wolke Jesus, Moses und Elias ein (*ἐπισκιάζειν* den Schatten darauf werfen, bedecken), was nach Lk die Jünger mit Furcht erfüllte. Im Alten Bunde war die Wolke oft Begleiterscheinung und Symbol der Gegenwart Gottes (Ex 16, 10; 19, 9 u. 16; 24, 15 f; 40, 34 u. ö.). Auch hier er-

tönte die Stimme Gottes des Vaters aus der Wolke, der ebenso wie bei der Taufe im Jordan (vgl. § 23) Jesus feierlich für seinen geliebten (nach Lk auserwählten) Sohn erklärte, an dem er sein Wohlgefallen gefunden habe (Zusatz des Mt entsprechend dem Wortlaut bei der Taufe, auch bei 2 Petr 1, 17). Jesu Gehorsam bei Ausübung der vom Vater ihm übertragenen Mission und seine Bereitwilligkeit, den Weg des Leidens zu beschreiten, führten zu dieser Bekundung der Vaterliebe (Jo 3, 35; 5, 20) und des Wohlgefallens. Die lukanische Formulierung, nach der Jesus der auserwählte (*ἐκλελεγμένος*) Gottessohn ist, läßt Jesus mehr als Messias erscheinen (wie in Ps 2, 7), während die Mk- und Mt-Formel „mein geliebter Sohn", die auch bei der Taufvision überall und 2 Petr 1, 17 verwendet wurde, wohl auch die den Jüngern bekannte wesenhafte (nicht bloß moralische) Beziehung zum Vater einschließt (vgl. zu Mt 16, 16). Alle drei Syn berichten noch den Befehl der Himmelsstimme, auf Jesu Worte zu hören, d. h. seine Offenbarungen und wohl besonders die vom künftigen Leiden gläubig und gehorsam hinzunehmen. Die Wirkung dieses wunderbaren Erlebnisses bei den Aposteln war nach Mt große Furcht, d. h. heilige Scheu, die sich im Niederfallen aufs Antlitz bekundete. Sie wurde dadurch wieder von ihnen genommen, daß Jesus (in der gewohnten Gestalt) sie berührte und ihnen befahl, aufzustehen und sich nicht mehr zu fürchten. Als sie seiner Weisung gehorchten und wieder aufblickten, war alles wie vorher. Moses und Elias sowie die Wolke waren verschwunden. Dieses alleinige Zurückbleiben Jesu erwähnen auch Mk und Lk.

Es wäre nun natürlich gewesen, daß die drei Apostel sich vornahmen, dieses herrliche Erlebnis möglichst vielen weiterzuerzählen. Jesus gab aber nach Mk und Mt beim Abstieg vom Berge am andern Morgen (Lk 37) wieder, wie bei andern Wundern (vgl. Mk 5, 43 <), ein Schweigegebot. Es sollte aber nur bis zum Eintreten seiner Auferstehung von den Toten gelten. Nachher konnte die Vision (*τὸ ὅραμα* Mt) als Bestätigung der verklärten Leiblichkeit des Auferstandenen und als Beweis seines von Gott gewollten Todesweges in der Predigt Verwendung finden. Mk und Lk berichten, daß die Jünger gewissenhaft dieses Gebot Jesu erfüllten, Mk außerdem noch, daß ihnen der geheimnisvolle Begriff „Von den Toten auferstehen" Stoff zum Nachdenken und wohl auch zu gegenseitiger Besprechung gab.

Dieses „Empfangen von Ehre und Herrlichkeit von seiten Gottvaters" und den Wortlaut „der Stimme aus dem Himmel" erwähnt auch der Apostel Petrus als selbsterlebte Tatsache in 2 Petr 1, 16 ff (die freie Art, wie der Verklärung hier gedacht ist, ist nicht Fälscher-

manier). Die Vision kann weder als Traum oder subjektive Einbildung der drei Apostel noch als freie Legendenbildung auf Grund mythologischer Motive restlos erklärt werden. Nur als Wunder ist sie, wie im einzelnen dargetan, im Zusammenhang mit den vorausgehenden Messiasoffenbarungen, die sie bestätigt, verständlich.

§ 147. Erklärung des Kommens des Elias.
Mk 9, 11—13; Mt 17, 10—13.

Im Zusammenhang mit der eben erlebten Vision beschäftigte die drei Apostel noch die Frage, wie es mit dem Mal 3, 23 f geweissagten Gesandtwerden und Väter und Kinder versöhnenden Wirken des Propheten Elias vor dem großen und furchtbaren Tag des Herrn sich verhalte. Sie wußten, daß diese Wiederkunft Lehre der Rabbinen (*οἱ Φαρισαῖοι καί* vor *οἱ γραμματεῖς* bei Mk ist wahrscheinlich späterer Einschub nach Mk 7, 5) war und von ihnen vor die Ankunft des Messias (*πρῶτον*) verlegt wurde. Nachdem sie aber in Jesus den Messias anerkannten, mußte ihnen die Tatsache, daß Elias noch nicht gekommen war, rätselhaft erscheinen. Jesus löste ihre ihm beim Abstieg vom Verklärungsberge vorgetragenen Bedenken. Er gab das rabbinische Dogma über Elias' (*Ἠλείας μέν* Mt und wohl auch bei Mk) vorangehendes Kommen und seine die moralische Unordnung wiederherstellende Tätigkeit (als richtige Folgerung aus Mal) zu, setzte ihr aber dann die mit ihr in Widerspruch stehende Tatsache entgegen, daß der Messias viel leiden müsse, was auch schon in der Hl. Schrift geweissagt sei; er dachte wohl an Stellen wie Is 53, 3 und Ps 22, 7, die auch eine Verachtung (*ἐξουθενωθῇ* Mk) seiner Person prophezeien. Eine „alles wiederherstellende" Tätigkeit des Elias hätte das Leiden und Sterben des Messias hindern müssen. Deswegen braucht man aber nicht gleich anzunehmen, Elias sei überhaupt noch nicht gekommen, sondern die Lösung des Widerspruchs liegt darin, daß das geweissagte versöhnende Wirken des Elias zwar entfaltet (vgl. Lk 1, 17) wurde, aber ein gewaltsames Ende dadurch fand, daß es nicht verstanden (*οὐκ ἐπέγνωσαν* Mt) und durch Willkürakte (Verfolgung, Tötung) gehemmt und vernichtet wurde. Auch das ist, wie Mk hervorhebt, in bezug auf Elias prophezeit worden. Da ist aber wohl nicht an den Elias redivivus zu denken, auf den keine Leidensprophezeiung hinweist, sondern an die zahlreichen Leiden und Verfolgungen, die Elias in seinem ersten Erdenleben (durch Jezabel u. a.) zu erdulden hatte und die vorbildlich für sein zweites Wirken sind. Die nun nahegelegte Frage: Wann und wie ist Elias wiedergekommen? hatte Jesus schon früher Mt 11, 14 beant-

wortet, indem er Johannes den Täufer als den Elias redivivus erklärte (vgl. § 84). Nach Mt müssen sich damals die Jünger dieser Identifikation erinnert und so das Zusammenpassen der Prophezeiungen vom kommenden Elias und leidenden Messias erkannt haben.

§ 148. Dämonenaustreibung aus einem epileptischen Knaben.

Mk 9, 14—29; Mt 17, 14—21; Lk 9, 37—43[a].

Als Jesus mit Petrus, Jakobus und Johannes wieder ins Tal gekommen war und mit den übrigen Jüngern zusammentraf, ereignete sich ein neues großes Wunder, dessen Augenzeuge auch eine zahlreiche Volksmenge war; ja auch direkte Feinde Jesu, nämlich jüdische Schriftgelehrte, waren ihm nachgereist. Das Eintreffen Jesu muß unerwartet und plötzlich gewesen sein; daher das „Erstaunen“ der Volksmenge bei seinem Anblick und die stürmische (*προστρέχοντες*) Begrüßung, die Mk erwähnt, der in dieser Wundererzählung überhaupt ganz besonders ausführlich berichtet (ähnlich wie bei der Dämonenaustreibung in Gergesa § 116). Die Schriftgelehrten waren mit den zurückgebliebenen Jüngern Jesu in einen Wortstreit geraten und als sich Jesus nach seiner Ursache erkundigte, antwortete ihm „ein Mann aus der Menge“ (Lk), der offenbar den Anlaß zum Streit gegeben hatte. Er hatte, wie sich aus seinem Bericht, den er (nach Mk) später noch ergänzt, ergibt, einen Sohn, der schon seit seiner Kindheit schwer krank war. Die Ursache war Besessenheit durch einen Dämon. Die unheimliche Krankheit bestand außer andauerndem Taubstummsein (vgl. Vers 25) in zeitweiligen starken Krämpfen, die den Knaben hin und her zerrten, wobei er mit den Zähnen knirschte, Schaum auf die Lippen bekam und laut schrie. Die Folge dieser langandauernden (*μόγις ἀποχωρεῖ* Lk) Anfälle war völlige Erschöpfung (*ξηραίνεται* Mk = er wird trocken, kraftlos). Mt nennt diese Einzelsymptome nicht, sondern gebraucht den damals gebräuchlichen Terminus *σεληνιάζεται* = er ist mondsüchtig; man schrieb offenbar solche epileptische Krampfanfälle dem Einfluß der Mondphasen zu. Nach Mt und Mk kam der Knabe auch oft in direkte Lebensgefahr, weil ihn der Dämon, um ihn zu vernichten, häufig ins Feuer oder ins Wasser warf (Mk 22). Darunter sind wohl nicht Fieberanfälle mit wechselndem Hitze- und Frostgefühl zu verstehen, sondern buchstäblich zu deutende Tötungsversuche des Dämons (wie die Dämonen bei Gergesa die Schweine in den See trieben, Mk 5, 13 +). Diesen „schwerleidenden“ (Mt) Knaben hatte nun sein Vater zu Jesus bringen wollen, um Heilung für ihn zu erlangen. Da Jesus aber nicht anwesend war, hatte er die zurückgebliebenen Jünger gebeten, die Dämonenaustreibung

zu vollziehen. Gemäß der ihnen von Jesus verliehenen Vollmacht (Mk 6, 7 u. ö.) hatten diese auch den Versuch gewagt, doch ohne Erfolg. Der Vater berichtete Jesus, daß sie dazu „nicht die Kraft hatten". Jesus nahm an dieser Konstatierung des Unvermögens seiner Jünger Anstoß und erklärte sie als Ausfluß des ihm von den Juden entgegengebrachten Unglaubens und (nach Mt und Lk) ihrer verkehrten Gesinnung. Angesichts der langen Zeit, die Jesus unter den Juden wirkt, ist eine solche Verständnislosigkeit nicht mehr zu entschuldigen und Jesu Geduld sollte eigentlich schon ein Ende haben. Trotzdem gibt ihnen Jesus nochmals (bei Mt zum letztenmal vor dem Abbruch der Mission in und um Galiläa) die Gelegenheit, sich durch ein Wunder belehren zu lassen.

Der kranke Knabe wurde auf Befehl Jesu zu ihm, der abseits der Volksmenge war (Mk 25), gebracht und bekam beim Ansichtigwerden Jesu sofort wieder einen schweren Krampfanfall, so daß er sich auf dem Boden wälzte. Jesus erkundigte sich jetzt nach Mk beim Vater nach der Dauer der Krankheit und erhielt von ihm noch weiteren Aufschluß über die Symptome (s. o.). Die Bitte des Vaters um Mitleid und Hilfe, die Mt und Lk schon an den Anfang gesetzt hatten, weil sie die erneute Besprechung mit Jesus auslassen, verband sich nach Mk mit der wohl durch das Unvermögen der Jünger veranlaßten Einschränkung: „wenn du etwas vermagst". Die diesen Glaubensmangel des Vaters tadelnde Antwort Jesu wiederholt deshalb die ihn beleidigenden Worte (*τὸ εἰ δύνῃ;* = das Wort: „Wenn du es vermagst" soll gelten?) und erklärt, daß der Glaubende alle Werke vollbringen kann. Die Jünger hätten also den Exorzismus vollziehen können, wenn sie gläubig gewesen wären (vgl. Mt 20), und dann ist erst recht Jesus imstande, das Wunder zu wirken. Der Vater des Knaben entnahm aus dieser Antwort, daß er Jesus nicht mit den Augen des Zweifels, sondern denen des Glaubens und Vertrauens betrachten dürfe, wenn er seine allmächtige Hilfe sich erbitte. Darum bekannte auch er rückhaltlos mit lauter Stimme seinen Glauben. Im demütigen Gefühle, daß dieser Glaube aber noch eine sehr unvollkommene, ja fast durch die Not erzwungene Leistung, also eigentlich noch ein „Unglaube" sei — er weiß ja von Jesus zu wenig —, fügt er die Bitte bei, Jesus solle diesem Unvermögen zu Hilfe kommen und das Fehlende ergänzen.

Nun war die von Jesus gewünschte Disposition geschaffen, ja das Wunder wurde nach Mk sogar beschleunigt, da Jesus wahrnahm, wie die Volksscharen herbeiliefen, er aber nicht von ihnen umdrängt sein wollte. Der Exorzismus vollzog sich in Form eines heftig gesprochenen (*ἐπετίμησεν*) autoritativen Kommandos an „den stummen und tauben Geist" (Mk), d. h. wohl an den Dämon, der den Knaben taubstumm

gemacht hatte (vgl. Lk 11, 14; weniger wahrscheinlich: der selbst nie durch den Kranken geredet hatte und gegen alles Zureden taub geblieben war). Es wird ihm befohlen, aus dem Knaben auszufahren, und, damit die Heilung von dieser periodisch aufgetretenen Krankheit eine dauernde bleibt, keine Rückkehr mehr zu versuchen. Dem Worte folgte die Erfüllung. Der Dämon fuhr aus, aber ähnlich wie in der Synagoge zu Kapharnaum (Mk 1, 26), indem er nochmals seine Wut an dem Knaben ausließ. Dieser schrie auf und verfiel wieder in starke Krämpfe, denen ein todähnlicher Erschöpfungszustand folgte, den viele Zuschauer sogar für ein wirkliches Gestorbensein ansahen. Jesus aber beendete ihn, indem er die Hand des Knaben erfaßte und ihm beim Aufstehen half. Er gab ihn geheilt seinem Vater zurück (Lk; vgl. 7, 15). Das allgemeine Erstaunen über die sich in diesem Wunder bekundende Größe Gottes betont noch Lk.

Dafür berichten Mk und Mt von einem Nachspiel des Ereignisses in dem Hause, wo Jesus Herberge gefunden hatte und jetzt mit seinen Jüngern allein war. Den Jüngern war es rätselhaft gewesen, warum ihnen der Exorzismus nicht wie in früheren Fällen gelungen war. Die Antwort Jesu auf ihre Frage lautet bei den beiden Syn verschieden. Nach Mk liegt der Grund einerseits in der besonderen Bosheit und Macht des Dämons, der in dem Knaben gewohnt hatte; es gibt ja, wie das Jesuswort Mt 12, 45 < beweist, Bosheitsgrade auch bei den Dämonen. Anderseits haben die Jünger nicht alle Mittel angewendet, um zum Ziele zu kommen. Sie haben hier das Gebet, das allein den Dämon besiegt hätte, unterlassen. Die meisten Textzeugen (die Majuskelhss außer א*B, alle Minuskelhss und Übersetzungen) fügen zu *προσευχῇ: καὶ νηστείᾳ* vorher oder nachher hinzu. Aber trotz der glänzenden Bezeugung kann die Forderung des Fastens nicht echt sein. Denn den Jüngern, die „während der Anwesenheit des Bräutigams“ überhaupt nicht fasten durften (Mk 2, 19), kann die Unterlassung des Fastens nicht zum Vorwurf gemacht worden sein. Wohl aber ist das Fasten in der Zeit, „da der Bräutigam von ihnen weggenommen wurde“ (Mk 2, 20), Pflicht geworden, und darum haben es so viele Texteszeugen neben dem andern guten Werk des Betens auch hier eingefügt (das gleiche textkritische Vorgehen findet sich auch bei 1 Kor 7, 5). Mt läßt Jesus statt dieser Begründung auf den Kleinglauben (nach א B, einigen Minuskeln, syr^{cur} u. a.) oder den Unglauben (nach den meisten übrigen Hss, syr^{sin}, den meisten lateinischen Texten u. a. — die letztere Lesart verdient wohl als lectio difficilior den Vorzug) der Jünger als Ursache ihres Mißerfolges hinweisen. Feierlich erklärt Jesus: wenn sie (auch nur) „einen Glauben wie ein

Senfkorn", das nach Mk 4, 30 ff + zwar das kleinste unter den Samenkörnern ist, aber außerordentlich große Kraft besitzt, hätten, so würden sie durch ihr Kommando Berge versetzen können (vgl. 1 Kor 13, 2) und nichts würde ihnen unmöglich sein. Der Umfang der durch den Glauben vermittelten Erkenntnis Christi und seines Werkes kann also sehr klein sein, und doch befähigt die Kraft eines solchen Glaubens zu den größten Wundern. Nicht die Quantität, sondern die Qualität entscheidet. Lk 17, 5 f bringt das Logion in einer Reihe anderer Belehrungen Jesu als Antwort auf die Bitte der Apostel: „Setze uns Glauben hinzu" (d. h. mehre in uns den Glauben). Die Wirkung des Senfkornglaubens ist bei Lk die Versetzung eines Maulbeerbaumes (*συκάμινος* = aram. שַׁקְמִין, hebr. שִׁקְמָה, vielleicht auch die Sykomore) aus dem festen Erdboden ins Meer. Mt bringt die Forderung eines Berge versetzenden Glaubens nochmals 21, 21 im Anschluß an die Verfluchung des Feigenbaumes. Diese „Dublette" ist wohl durch Mk 11, 22 f veranlaßt, wo das Logion ebenfalls überliefert ist. Daß Mt aber hier auch noch Mk 9, 29 angefügt habe und der Vers 21: *τοῦτο τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ*, der in א*B syr^{sin}, syr^{cur} u. a. fehlt, echt sei, ist ganz unwahrscheinlich. Es liegt Angleichung eines syn Textes an die Parallele vor. Jesu Antwort bei Mt tadelt den Glaubensmangel, die bei Mk die Unterlassung des Gebetes. Sachlich kommen beide auf das gleiche hinaus. Mt scheint aber ein Logion, das nach Lk einen andern Anlaß hatte, hier angefügt zu haben; die Form wurde aber dabei 21, 21 angeglichen.

Das Wunder am Fuße des Verklärungsberges kann nicht bloß als „Heilung" (Mt Lk) von schweren epileptischen Anfällen erklärt werden. Gewiß hat die hier geschilderte Krankheit große Ähnlichkeit mit dieser nervösen Erkrankung, die wegen ihres unheimlichen Charakters im Altertum auch auf den Einfluß böser Geister zurückgeführt wurde. Die Syn würden dann nur die Sprache ihrer Zeit reden, wenn sie dämonische Ursachen statt physischer behaupteten. Aber Jesus selbst konnte sich doch nicht dieser Terminologie anschließen, ohne dadurch dem Satan, zu dessen Sturz er gekommen war, einen Einfluß zuzuschreiben, den er nicht besaß; er würde Unwahres reden. Es müßte dann auch von ihm angenommen werden, daß er dem Irrtum seiner Zeit erlegen wäre, wogegen aber das sonstige Jesusbild der Evangelien Einspruch erhebt. Zudem paßt das hier erwähnte Fallen des Kranken in Feuer und Wasser zu bloßer Epilepsie nicht. Es handelt sich also wieder um dämonische Besessenheit, die als die Ursache der epileptischen Erkrankung anzusehen ist. Vgl. § 116.

§ 149. Die zweite Leidensweissagung.

Mk 9, 30—32; Mt 17, 22 f; Lk 9, 43b—45.

In Fortsetzung seiner Ortsangabe 8, 27 teilt Mk mit, daß Jesus mit seinen Jüngern die Stätte seines bisherigen Wirkens verließ (*κἀκεῖθεν ἐξελθόντες*, vgl. 6, 1). Die Ereignisse von 8, 27—9, 29, also auch die Verklärung, müssen demnach in die Gegend von Caesarea Philippi verlegt werden. Jesus suchte nun wieder Galiläa auf, aber er hielt sich dort nicht mehr länger auf, sondern reiste nur im Vorübergehen durch diese Provinz (Mt *παρεπορεύοντο*, Mk *συστρεφομένων* = als sie zusammen wandelten; gut bezeugt ist auch *ἀναστρεφομένων*, was wohl den gleichen Sinn hat). Sein Ziel war Jerusalem und, da er dort den Tod erleiden sollte, benutzte er diese Gelegenheit neuerdings (vgl. § 144), um seine Jünger mit dem Gedanken an sein Sterben recht vertraut zu machen (Lk: *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους* = laßt die folgende Leidensweissagung tief in eure Ohren dringen). Wieder prophezeit Jesus sein Leiden von seiten der Menschen, in deren Gewalt er geraten wird, seine Hinrichtung und seine Auferstehung nach drei Tagen. Diese Weissagung löste bei den Jüngern nach Mt große Trauer aus, Mk und Lk betonen wieder deren mangelndes Verständnis, Lk allein hebt noch hervor, daß diese Verhüllung ein (von Gott) beabsichtigtes (*ἵνα*) Nichterfassen war; die Jünger hätten das Furchtbare dieser Tragik noch nicht ertragen. Darum hatte sich Jesus auch noch nicht deutlicher ausgesprochen. Die ernste Zurechtweisung, die Petrus nach der ersten Leidensweissagung erhalten hat (Mk 8, 33 >), verschloß ihnen wohl den Mund, so daß sie es nicht wagten, Jesus um weitere Auskunft zu bitten.

§ 150. Die Tempelsteuer.

Mt 17, 24—27.

Die Reise vom Gebiete von Caesarea Philippi durch Galiläa ging von Norden nach Süden und führte über Kapharnaum. Wenn Jesus vom Tabor dorthin gewandert wäre, hätte er nicht die Richtung nach Jerusalem eingehalten, sondern einen mit einer bloßen Durchreise schlecht vereinbaren Umweg gemacht. Das auf den ehemaligen Zöllner Matthäus aus Kapharnaum zurückzuführende erste Evangelium berichtet allein von einem Ereignis, das in dieser Stadt sich zutrug und eine Steuerangelegenheit betraf. Petrus wurde von Steuereinnehmern angeredet, welche die jährlich an die Tempelkasse zu zahlende Doppeldrachme (= ½ Schekel = zirka 1,50 Mk.) einzusammeln hatten. Die Steuer der Juden in Palästina wurde 14 Tage vor dem Paschafest 24

an den Tempel abgeliefert[1], die Eintreibung begann aber natürlich schon früher, so daß die Perikope keine genauere chronologische Bestimmung ermöglicht. Die Beamten erinnerten Petrus, den sie als hervorragenden Jünger Jesu (und wohl auch seinen gegenwärtigen Gastgeber) kannten, an die Steuerpflicht Jesu, taten es aber in Form einer Frage, die auch die Antwort zuläßt, daß Jesus sich nicht verpflichtet fühle, die Doppel-
25 drachme zu bezahlen. Doch bejahte Petrus offenbar auf Grund der früher von Jesus geleisteten Zahlungen die Frage und hatte die Absicht, Jesus daran zu erinnern. Als er sich aber in sein Haus begab, wo auch Jesus wohnte, kam ihm dieser mit einer Frage zuvor, die zeigte, daß er schon um das Gespräch mit den Steuereinnehmern wußte, also diese Pflicht nicht vergessen hatte; wenn er trotzdem die Zahlung noch nicht geleistet hatte, so lag der Grund darin, daß er eine Verpflichtung dazu nicht anerkennen wollte. Er bringt das wieder in Form eines Gleichnisses zum Ausdruck. Petrus soll sagen, ob die von den Landesfürsten (*οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς*) eingeführten Abgaben und Steuern (*τέλη, κῆνσος*) „von ihren Söhnen oder von
26 den fremden (Untertanen)“ eingehoben werden. Petrus beantwortete die Alternative richtig in letzterem Sinn, und Jesus zog daraus sofort die Folgerung, daß dann die Söhne steuerfrei sind. Die Antwort auf die vorliegende Frage war klar: Jesus ist Gottes Sohn, braucht also keine Steuer zu entrichten, die dem Tempel und damit Gott gezahlt wird. Aus dieser Anwendung kann dann wohl bezüglich des Gleichnisses selbst der Rückschluß gemacht werden, daß unter den Söhnen der Könige wirklich die Prinzen des königlichen Hauses und unter den Fremden die übrigen Untertanen gemeint sind; nicht seine eigene Familie, sondern sein Volk hat den König durch Abgaben zu unterhalten. Die andere Deutungsmöglichkeit: Söhne = Volksgenossen, Fremde = Angehörige unterjochter Provinzen (im römischen Reich war der civis Romanus steuerfrei, die Provinzialen mußten die Steuern aufbringen) ist weniger wahrscheinlich, weil hier Christus nicht eine allgemeine Zugehörigkeit zum Gottesvolk, sondern seine ihm eigene Gottessohnschaft zum Aus-
27 druck bringen wollte. Da dies aber eine Offenbarung nur für Petrus und nicht für die Welt, der gegenüber er das Messiasgeheimnis wahrte (Mk 8, 30 +), war, so wollte Jesus die nur so zu begründende Steuerfreiheit nicht faktisch in Anspruch nehmen. Er hätte als Verletzer jüdischer Gesetze Ärgernis erregt und sich und Petrus neue Gegnerschaft geschaffen. Darum befiehlt er Petrus, die Zahlung für ihn und für sich zu leisten. Das Geldstück dazu wird ihm durch ein Wunder verschafft werden. Er soll mit einer Angel im See (*θάλασσα*) Genesareth fischen;

[1] Strack-Billerbeck a. a. O. S. 765.

im Maule des ersten Fisches, den er herausziehen werde, werde er einen Stater (eine Silbermünze im Werte von 4 Drachmen = zirka 3 Mk.) finden. Dem Wortlaut des Berichtes widerspricht die Deutung, Petrus solle durch den Verkauf des Fisches einen Stater lösen. Jesus wollte durch dieses Wunder, das dann wirklich geschehen ist, obwohl es Mt nicht berichtet, den Glauben des Apostels stärken und ihm zeigen, wie Gott den Seinen auch in materieller Not helfen kann. Die negative Kritik betrachtet es als Legendenbildung auf Grund von Motiven, wie sie z. B. im „Ring des Polykrates" (vgl. Herodot III 41 f) verwendet sind.

§ 151. Der Rangstreit der Jünger.

Mk 9, 33—37; Mt 18, 1—5; Lk 9, 46—48.

Mit diesem Abschnitt beginnt eine längere Jüngerbelehrung in Kapharnaum über das, was im Gottesreiche groß und klein ist. Der Anlaß war die im Kreise der Apostel auf der Wanderung nach Kapharnaum erörterte Frage, wer unter ihnen in dem von Christus zu gründenden neuen Reiche den Vorrang vor den übrigen (ὁ μείζων = der größte) beanspruchen könne. Sowohl Petrus wie die Zebedäiden hatten von seiten Jesu besondere Auszeichnungen erfahren, so daß die Jünger hinsichtlich des Vorranges im Zweifel waren. Nach dem wieder summarisch gehaltenen Mt-Bericht traten die Jünger selbst zur gleichen Stunde, als Petrus in seinem Hause zu Kapharnaum den Auftrag zum Fischfang erhalten hatte, an Jesus mit dieser Frage heran, um seine Entscheidung zu erfahren. Nach dem genauen Mk- (und Lk-)Bericht war es Jesus selbst, der die nach ihm in Kapharnaum eingetroffenen Jünger zum Bekenntnis ihres Rangstreites veranlaßte. Im beschämenden Bewußtsein, hier eine Gesinnung betätigt zu haben, die nicht dem Geiste Jesu entsprach, wagten die Jünger es nicht, ihre Erörterungen einzugestehen, sind aber dann wohl doch von Jesus dazu genötigt worden, da er „die Erwägungen ihres Herzens kannte" (Lk) und gerade solche Regungen des Ehrgeizes besonders bekämpfen wollte. Seine Unterweisung gab er in sitzender Stellung, die bei feierlicher längerer Belehrung üblich war (vgl. Mt 5, 1), und umgeben von den zwölf Aposteln. Sie gipfelte in dem an sich paradoxen Satz, wer der erste unter andern Menschen sein wolle, müsse sich zum letzten von allen und zu ihrem Diener machen, also das Gegenteil von dem tun, was er erstrebe. Diese Mahnung haben die Evangelisten später anläßlich des Verlangens der Zebedäiden nach Ehrenplätzen im jenseitigen Reiche Jesu (vgl. 10, 43 f >; § 203) und bei einem Rangstreit der Jünger im Abendmahlssaale (Lk 22, 26; vgl. Jo 13, 15 f) wiederholt; auch der Warnung vor dem Ehrgeiz der

Pharisäer wurde das Wort vom Dienen eingereiht (Mt 23, 11). Hier vollzog Jesus, um seine Belehrung noch eindringlicher zu gestalten, eine demonstratio ad oculos. Er stellte ihnen ein in der Rangordnung der Menschen die unterste Stufe einnehmendes Wesen, nämlich ein Kind, vor, das er herbeirief (Mt) und zum Zeichen seiner großen Wertschätzung in seine Arme schloß (ἐναγκαλισάμενος Mk). Auch in Worten bekundete er, wie wertvoll ein solches von der Welt gering geschätztes Kind ist. Seine Aufnahme (falls es verlassen und hilflos angetroffen wird) bedeutet so viel wie die Aufnahme Jesu selbst oder, da Jesus sich nur als Gesandter Gottes fühlt, die Aufnahme seines göttlichen Vaters (vgl. Mt 25, 40 — das gleiche hatte Jesus nach Mt 10, 40 von der Aufnahme seiner Jünger gesagt). Bedingung ist nur, daß sie auf Grund des Namens Jesu, d. h. in religiöser Gesinnung und aus Liebe zu Christus geschieht. Den Aposteln war damit gezeigt, wie hoch die göttlichen Maßstäbe das von den Menschen gering Geachtete einschätzen, wenn es durch Christus geadelt ist. Das Streben nach den letzten Plätzen mußte ihnen nun als das einzig Richtige erscheinen. Bei Mt ist mit der Vorstellung des Kindes ein Logion verbunden, das dem Logion bei Mk noch vorangeht und in Mk 10, 15 < (vgl. § 196) seine Parallele und wohl auch seine geschichtliche Datierung hat. Feierlich ermahnt Jesus seine ehrgeizigen Jünger zur Bekehrung (στρέφεσθαι) und fordert sie auf, „wie die Kinder zu werden“, d. h. die unverdorbene, demütige und sich unterordnende Art des Kindes, das sich rückhaltlos der Hilfe anderer anvertraut, anzunehmen. Ja, diese Gesinnung ist Bedingung für die Zugehörigkeit zum Himmelreiche. Also kann nur der auf einen Vorrang darin Anspruch machen, der sich selbst unter allen Reichsgenossen erniedrigt und die anspruchslose Denkungsart der Kinder nachahmt. Diesen letzteren Satz bei Mt überliefert auch Lk 48[b], aber nach dem Mk-Logion.

§ 152. Der fremde Exorzist.

Mk 9, 38—41; Lk 9, 49 f.

Wohl noch während der Belehrung Jesu über die Demut (ἀποκριθείς Lk) brachte der Apostel Johannes ein Vorkommnis zur Sprache, das in gewissem Sinn das Gegenteil des Rangstreites darstellt. Ein Mann vollzog zwar, wie die Jünger es taten, Dämonenaustreibungen unter Anrufung des Namens Jesu, schloß sich aber dem Kreise der Jünger überhaupt nicht an (so daß die Rangfrage für ihn überhaupt nicht bestand). Die Apostel sahen in dieser Verweigerung des Anschlusses eine Jesus feindliche Gesinnung und offenbar auch ein Ein-

greifen in ihre Jüngerrechte und wollten seine Dämonenaustreibungen verhindern. Jesus aber verbot es ihnen mit der nur von Mk überlieferten Begründung, daß es eine psychologische Unmöglichkeit ist, Jesus zugleich zu verehren und zu schmähen; durch seine Anrufung Jesu bei Vollbringung einer Wundertat hat der fremde Exorzist einen Glauben betätigt, der ihn hindert, bald darauf als Feind Jesu aufzutreten. Beide Syn bringen dann das Axiom, daß Menschen, die sich nicht als Feinde Jesu und seiner Jünger (Mk *ἡμῶν*, Lk *ὑμῶν*) betätigen, als Freunde gelten müssen. Umgekehrt hatte Jesus Mt 12, 30 und Lk 11, 23 (vgl. § 95) erklärt, wer nicht mit ihm sei, sei wider ihn. Ein Widerspruch liegt aber nicht vor, da Jesus im fremden Exorzisten keinen Menschen sah, der nicht mit ihm ist. Beide Logien beweisen aber, daß es gegenüber Jesus und seinem Werke keine Neutralität geben kann; entweder ist man Feind oder Freund. Ja sogar ganz geringe Wohltaten, die einem Jünger Jesu erwiesen werden, wie die Darbietung eines Trunkes Wasser, werden von Gott sicher belohnt werden, falls es geschieht im Bekenntnis zum Namen Jesu (*ἐν ὀνόματί μου*), nämlich weil es sich um Jünger Jesu handelt (*ὅτι Χριστοῦ ἐστε*; Jesus wird statt *Χριστός* das Pronomen der 1. Person Singular gebraucht haben). Die Lesart von A B C* u. a. *ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε* müßte den Sinn haben: auf die Aussage hin, daß ihr Christus angehört, was eine sprachliche Härte in sich schließt und wohl eine Angleichung dieses Mk-Logions an Mt 10, 42 (*εἰς ὄνομα μαθητοῦ*) darstellt. Dort, am Schluß der Missionsrede Jesu (vgl. § 82), waren die Jünger kleine Menschen (*ἕνα τῶν μικρῶν τούτων*) genannt worden, was aber nicht dazu nötigt, auch bei den gegenwärtigen Belehrungen (Mk 9, 37 und 42) unter den Kindern die Apostel zu verstehen.

§ 153. Vom Ärgernis.

Mk 9, 42—48; Mt 18, 6—9; vgl. Lk 17, 1 f.

In Fortführung seiner in Gegenwart eines Kindes gegebenen Belehrungen spricht Jesus von der Schrecklichkeit der Verführung eines unschuldigen Kindes, das in treuherzigem Glauben an ihm hängt (nicht der Apostel, die nur indirekt, weil sie Kindessinn haben sollen, ebenso eingeschlossen werden können, wie alle guten Christen; vgl. die Lk-Parallele). Wer ein solches Kind „ärgert", d. h. ihm Anlaß zum Abfall und zur Sünde und damit zum ewigen Verderben wird, begeht ein so schweres Verbrechen, daß die grausame Todesstrafe des Ertränkens im Meere mit einem um den Hals gelegten schweren Mühlstein (*μύλος ὀνικός* Mk, der große, vom Esel getriebene obere, konkave Mühlstein, der in der Mitte ein Loch hatte, durch das die Achse des unteren, kon-

vexen Mühlsteins lief) noch ein weit besseres Los darstellt. Auch dieser schreckliche leibliche Tod, der ein Begraben des Leichnams unmöglich macht, ist nicht so furchtbar wie die jenseitige Verdammnis, die einen Ärgernisgeber trifft; wer in solcher Alternative das erstere Geschick wählt, hat sich genützt (*συμφέρει* Mt; *λυσιτελεῖ* Lk). Das Ärgernisgeben bringt so viel Unglück in die Menschenwelt, daß, wie Mt hinzufügt, Jesus deswegen ein Wehe über die „Welt" ausrief. Zu vermeiden (*ἀνένδεκτον* Lk) ist diese traurige Tatsache freilich nicht, da Gottes Weltplan es so beschlossen hat. Aber deswegen ist der Ärgernisgeber nicht entschuldigt, sondern ihm gilt besonders das Wehe. Der lukanische Reisebericht hat in losem Zusammenhang mit anderen Reden Jesu die gleichen Logien wie Mt gebracht, nur, weil die Beziehung auf das vorgestellte Kind fehlt, zuerst den Weheruf und dann den Vergleich mit dem Ertränken durch den Mühlstein, der bei Lk jedem Ärgernisgeber, nicht bloß dem Verführer der Kinder, gilt. Über das folgende *προσέχετε ἑαυτοῖς* s. zu Lk. 17, 3 in § 156.

Die Schrecklichkeit des Ärgernisses ergibt sich auch daraus, daß ein Mensch, der sich nicht zur Sünde verführen lassen will, zu den größten Opfern bereit sein muß. Vom Ärgernisgeben wird also zum Ärgernisnehmen übergegangen. Diese auch bei Mk sich findende Aneinanderreihung braucht aber nicht auf das Konto einer durch das Stichwort Ärgernis veranlaßten Systematisierung der Evv gesetzt zu werden, sondern kann auch von Jesus selbst so vorgetragen worden sein. In breiter, ganz konform gebauter Trilogie führt Mk — Mt kürzt etwas — den angenommenen äußersten Fall aus, daß Hand, Fuß oder Auge für einen Menschen der Anlaß oder das Mittel sind, um zu sündigen. Für Menschen, die gewalttätig sind, zu Stätten der Sünde gehen und der Augenlust unterliegen, sind diese Glieder des Leibes tatsächlich ein Ärgernis; ihr schwacher Wille vermag der verführenden Kraft keinen Widerstand entgegenzusetzen. In einer so traurigen Lage bleibt nichts anderes übrig, als die Verführung zu beseitigen und durch Amputation des betreffenden Gliedes die sündige Tat einfach unmöglich zu machen[1]. Die schreckliche Verstümmelung, die dadurch entsteht, ist der Sünde vorzuziehen. Denn der Mensch, der sich durch solche Opfer von dem Bösen rein hält, gelangt „ins Leben", d. h. zur ewigen Seligkeit, während er im andern Fall zwar leiblich unversehrt bleibt, aber der Gehenna, der Hölle (vgl. § 44 zu Mt 5, 22) anheimfällt, wo ihn unauslösch-

[1] Die in § 45 vorgeschlagene Beziehung auf die Christenverfolgungen, wo solche Verstümmelungen vorkamen, ist zwar in Jesu Forderung eingeschlossen, aber nicht der direkte Sinn. Sonst würde es wohl heißen: „Laß dir die Hand abhauen" usw.

liches, ewiges Feuer quälen wird. Nach dem Schlußvers von Is (66, 24) wird diese Höllenqual in Mk 48 — Vers 44 und 46, die es auch sagen, fehlen in ℵBC syr sin u. a. und sind wohl unecht — bildlich als ein niemals sterbender Wurm (weil Würmer an den Leichen im Hinnomtale nagen) und als unauslöschliches Feuer geschildert und damit die ewige Dauer dieser furchtbaren Strafe betont. Bei Mt stellt diese Forderung, Ärgernis erregende Glieder zu entfernen und als wertlos wegzuwerfen (*καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ*), eine Dublette dar, da sie schon in der Bergpredigt im Anschluß an das Verbot eines ehebrecherischen Blickes (daher dort die Voranstellung des Auges — der Fuß fehlt) gebracht worden war. Der Einfluß der Vorlage des Mk-Textes begründet die Wiederholung und Erweiterung am besten, zumal dann dem Leser eine vollständige Sammlung der Jesuslogien über das Ärgernis geboten war. Dagegen konnte sich Mt nicht entschließen, auch das folgende Mk-Gleichnis nochmals aufzunehmen.

§ 154. Das Gleichnis vom Salz.

Mk 9, 49 f; vgl. Mt 5, 13; Lk 14, 34 f.

Mk schließt die Jüngerbelehrungen in Kapharnaum, die mit Vers 33 (§ 151) begonnen hatten, in wirkungsvoller Weise ab, indem er Jesu Forderung mitteilt, daß jeder (Angehörige des neuen Reiches) gesalzen werden müsse (Futur = Imperativ). Wie eine Speise durch Zutat von Salz wohlschmeckend wird, so muß auch der Christ eine geistige Würze in sich aufnehmen. Diese wird unter einem andern Bild Feuer genannt. Darunter kann nicht das eben erwähnte Höllenfeuer gemeint sein (es folgt ja: „das Salz ist etwas Gutes“), wohl auch nicht allgemein der Feuergeist oder Eifer, der jeden erfüllen soll, sondern das Feuer ist Bild für die brennenden Wirkungen der Opfer und Leiden, die der Jünger und Nachfolger Jesu auf sich nehmen muß. Solche Feuerproben dienen zur Bewährung im Glauben (1 Petr 1, 7 und 4, 12). Darum begründet (*γάρ*) Mk damit das Verlangen, das Ärgernis durch Verstümmelung des Leibes, also durch Übernahme von Leiden zu beseitigen. Vers 49b: „und (oder: denn) jegliches Opfer soll mit Salz gesalzen werden“ fehlt in ℵBW syr sin u. a. und scheint eine interpretierende Glosse nach der für das Speiseopfer geforderten Vorschrift Lv 2, 13 zu sein. Eine solche geistige Durchsäuerung (durch das Feuer des Leidens) wird als etwas Gutes und Wertvolles bezeichnet. Würde dem Stoffe des Salzes die Säure genommen — was allerdings chemisch nicht möglich ist —, so gibt es kein Mittel, um diese Würze zu ersetzen. Ein Angehöriger des Reiches Christi, der eine Gesinnung in sich hat, die nicht opferwillig ist (vgl. Mk 8, 34 +), würde ein unbrauchbares

und wertloses Mitglied sein. Daß besonders die Jünger Jesu opferbereit und damit selbst „das Salz der Erde“ sein müssen, hatte Mt in der Bergpredigt ausgeführt (vgl. § 42). Die Parallele im lukanischen Reisebericht (14, 34 f; s. § 183), die die Form von Mt und Mk verbindet, fügt das Gleichnis auch an die Forderung an, der Jünger müsse auf allen Besitz verzichten, und führt die Wertlosigkeit des schal gewordenen Salzes noch mehr aus. Es kann nicht einmal als Düngungsmittel wie sonstige Abfallstoffe auf das Feld (εἰς γῆν) gestreut oder dem Misthaufen beigemischt werden, sondern muß als völlig unbrauchbar weggeworfen werden.

Einen wirkungsvollen kurzen Abschluß der Jüngerbelehrung in Kapharnaum und damit des die galiläische Mission schildernden Abschnittes stellt bei Mk Jesu Gebot dar, die Jünger sollten dieses geistige Salz, also die Opferwilligkeit und Leidensbereitschaft, in sich haben und — was sich dann von selbst ergibt — Friedfertigkeit einander gegenüber üben, also auf alle ehrgeizigen Pläne verzichten. Mt fügt in seiner systematisierenden Art noch weitere, z. T. nicht bloß den Jüngern geltende Belehrungen an.

§ 155. Göttliche Wertschätzung der Kleinen.

Mt 18, 10—14; vgl. Lk 15, 3—7.

Aus der Belehrung der Jünger in Gegenwart eines Kindes teilt Mt noch die eindringliche Warnung vor einer Geringschätzung oder Verachtung „eines dieser Kleinen“ (die an ihn glauben, Vers 6) mit. Vor solchen Versuchungen sollen die Jünger sich sehr hüten (ὁρᾶτε μή). Denn was anscheinend gering ist, ist vor Gott groß (vgl. Vers 5 +). Auch die Kinder besitzen in der Engelwelt ihre Beschützer (Ps 91, 11), die sich für alle Zeit des beseligenden Zustandes der Gottanschauung erfreuen; durch diese Engel stehen also auch die Kleinen in besonderer Beziehung zu Gott, so daß eine Geringschätzung derselben auf eine Geringschätzung des himmlischen Vaters Jesu hinauslaufen würde. Der Vers 11: „Denn es kam der Menschensohn, um das Verlorene zu retten“ fehlt in B syr sin Italahss u. a. Zeugen. Er steht wörtlich auch Lk 19, 10 am Schluß der Perikope über den Zöllner Zachäus und stellt wohl eine eingedrungene Glosse, die zur folgenden Parabel überleiten soll, dar.

Mt verbindet nämlich mit der Warnung vor Geringschätzung der Kleinen „das Gleichnis“ (Lk) vom verlorenen Schafe, das der Reisebericht des Lk (15, 3—7) als erstes Stück der Parabeltrilogie (verlorenes Schaf, verlorene Drachme, verlorener Sohn) und als Antwort auf die Beschwerde der Pharisäer und Schriftgelehrten über

den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern noch ausführlicher erzählt. Jesus schildert einen Zug aus dem Hirtenleben in Palästina. Der Besitzer und Hirt einer aus 100 Schafen bestehenden Herde wird den verhältnismäßig geringen Verlust, das Verlorengehen (sich Verirren Mt) eines Schafes, doch schwer empfinden und sofort unter Zurücklassung der übrigen 99 Tiere in der Wüste (an den Bergabhängen Mt) nach dem verlorenen Schafe suchen, „bis er es gefunden hat" (Lk). Das Wiederfinden bereitet ihm dann eine so große Freude, daß tatsächlich (ἀμὴν λέγω ὑμῖν Mt) die Paradoxie eintritt, daß die Freude an dem an sich viel wertvolleren Besitz der übrigen 99 Schafe übertönt wird. Lk schildert noch, wie der Hirt das (ermattete) Schaf auf seinen Schultern heimträgt — ein schon in der altchristlichen Kunst dargestelltes schönes Bild — und dann, nach Hause gekommen, Freunde und Nachbarn zusammenruft und sie zur Teilnahme an dem freudigen Ereignis auffordert. Die Anwendung des Gleichnisses auf die dadurch illustrierte religiöse Wahrheit lautet bei Mt und Lk etwas verschieden. Letzterer sieht in dem verlorenen Schafe das Bild des Sünders und in dem Wiederfinden seine Bekehrung und findet demgemäß die gleiche Paradoxie (οὕτως), daß auch im Himmel, d. h. bei Gott und seinen Engeln, die Freude über einen bekehrten Sünder größer ist (ἤ) als über 99 gerechte Menschen, die nicht gesündigt hatten, also der Bekehrung nicht bedurften. Es war eben das Werk besonderer Hirtenliebe, d. h. besonderer Begnadigung, daß das Verlorene wiedergewonnen wurde, und der Erfolg dieser außerordentlichen Bemühungen — auch die göttliche Gnade sucht, aber zwingt nicht — ist der Grund der anscheinend übergroßen Freude hier wie dort. Diese geradlinige und durchaus folgerichtige Anwendung hat Mt nicht. Er wählt die im Gleichnis geschilderte Hirtenliebe zum Vergleichungspunkt (οὕτως) und erklärt es als den besonderen Willen (οὐκ ἔστιν θέλημα Litotes) des himmlischen Vaters der Jünger (ὑμῶν), daß (auch) nicht (einmal) ein Kind, das im Vergleich mit den übrigen Menschen so wenig bedeutet wie 1 Schaf gegenüber 99, für das Himmelreich verloren gehe. Bei dieser Anwendung ist also nicht die Freude am Wiederfinden, sondern die Sorge, daß nichts verloren gehe, die Hauptsache. Kein Zweifel, daß diese Ausdeutung nicht die nächstliegende ist und von Mt des Zusammenhangs halber (Wertschätzung der Kleinen) so formuliert wurde. Inhaltlich ist sie aber mit der lukanischen verwandt und nötigt nicht zur Annahme Foncks u. a., beide Syn hätten zwei verschiedene Begebenheiten geschildert. Gewiß wird Jesus dieses schöne Gleichnis öfter vorgetragen haben, aber die Beachtung der Kompositionsweise des Mt verlangt doch nicht diese Duplizierung der inhaltlich völlig gleichlautenden Parabel.

§ 156. Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder.

Mt 18, 15—18; vgl. Lk 17, 3.

Die in der Parabel vom verlorenen Schaf geschilderte Sorge um das Verlorene legt nahe, auszuführen, wie sich ein Jünger Jesu — die in der Du-Anrede gehaltene Mahnung gilt allen künftigen Mitgliedern seines Reiches — in dem besonderen Fall verhalten soll, daß die Sünde seines christlichen Mitbruders gegen ihn selbst (*εἰς σέ*) gerichtet ist, also eine Beleidigung oder Schädigung seiner Person darstellt. Die Worte *εἰς σέ* fehlen zwar in ℵB, einigen Minuskeln und Origeneszitaten. Aber die Lk-Parallele (17, 3) spricht sicher vom Verzeihen erlittenen Unrechts. Auch erscheint es leichter verständlich, daß das Verhalten gegenüber einem Beleidiger verallgemeinert wurde zum Verhalten gegenüber dem sündigen Mitbruder, als daß umgekehrt das letztere zu ersterem eingeengt wurde. Im Falle eines solchen Konfliktes zwischen zwei Christen wünscht also Jesus persönliche Aussprache unter vier Augen (damit der Sünder nicht beschämt wird); der Beleidigte soll dem Beleidiger ernsten Vorhalt machen (*ἐλέγχειν* Mt, *ἐπιτιμᾶν* Lk). Findet er williges Gehör, bekehrt sich also der Sünder (Lk), so muß der Beleidigte die Verzeihung gewähren (*ἄφες αὐτῷ* Lk; vgl. § 158). Die Versöhnung ist damit erreicht und das Bruderverhältnis wiederhergestellt. Das Lk 17, 3 vorangeschickte *προσέχετε ἑαυτοῖς* = achtet auf euch, paßt zwar auch zur vorausgehenden Warnung vor Ärgernis, wird aber doch wohl besser als eine das Folgende einleitende Mahnung, die Versöhnung mit dem Beleidiger anzustreben, aufgefaßt.

Im andern Fall, wenn der Beleidiger die Zurechtweisung nicht annimmt, soll ein zweiter und verstärkter Versuch, ihn umzustimmen, gemacht werden. Ein oder zwei Jünger Jesu sollen den auf die Besserung seines Mitbruders Bedachten zu diesem begleiten und ihm ebenfalls bezeugen, daß er im Unrecht ist. Damit erfüllt sich eine atl Rechtsregel (Dt 19, 15), die für die Konstatierung (*σταθῇ*) eines Verbrechens die belastende Aussage von zwei oder drei Zeugen verlangte (vgl. Jo 8, 17; 2 Kor 13, 1; 1 Tim 5, 19); der Sünder muß sich sagen: wenn nicht bloß einer, sondern zwei oder drei Jünger Jesu mir erklären, daß ich meinem Mitbruder Unrecht getan habe, so muß ich es glauben und mich bekehren. Tut aber der Beleidiger das immer noch nicht, so soll er trotzdem nicht als verloren aufgegeben werden, sondern das private Vorgehen in ein öffentliches übergehen. Der Gemeinde (*ἐκκλησία* vgl. Mt 16, 18), der der Sünder angehört, soll Anzeige erstattet werden. Dann wird diese Gemeinde (entweder durch einen Vorsteher oder in einer Art von Gerichtssitzung, vgl. 1 Kor 5, 4) ihrem

sündigen Mitgliede Vorhalt machen, und erst wenn auch diese höchste Instanz ebenfalls „überhört" wird, soll der verstockte Sünder nicht mehr als Mitglied des Reiches Christi gelten, sondern so wie den Juden ein Heide oder ein Zöllner (der ebenfalls als Typus eines verworfenen Menschen angesehen wurde).

Wird dann ein solches offizielles und höchstinstanzliches Urteil, in diesem Falle die „Exkommunikation", auch in den Augen Gottes gelten? Ja, denn auch den Aposteln, die in solchen Fällen als Leiter der Gemeinden handeln, steht nach der feierlichen Versicherung Jesu eine Binde- und Lösegewalt ähnlich der des Petrus (vgl. Mt 16, 19) zu. Diejenigen, die sie als Mitglieder des Reiches aufnehmen (an dasselbe binden), sind auch von Gott aufgenommen, und umgekehrt gelten die von den Aposteln Ausgeschlossenen (vom Bande Gelösten) auch als von Gott ausgeschlossen. Was Petrus als Fels der Gesamtkirche verfügt, verfügen die Apostel (und die von ihnen bestellten Mitarbeiter und Nachfolger) für die einzelnen Gemeinden. Auch hier sieht der vorausschauende Blick Jesu bereits die Verhältnisse in dem sich entwickelnden Gottesreich.

§ 157. Erhörung gemeinsamen Betens.

Mt 18, 19 f.

19 Mit der Verheißung der Binde- und Lösegewalt für die Apostel verbindet Mt ein neues Logion Jesu (πάλιν λέγω ὑμῖν), das möglicherweise auch bei anderer Gelegenheit verkündet wurde. Es verspricht ebenfalls eine Gewalt über den Himmel, zunächst auch den Aposteln, aber nach Vers 20 nicht ihnen allein. Sie betrifft die Hilfe, die man dem Mitbruder zuteil werden läßt, indem man sich im Gebete mit ihm vereinigt und mit ihm zusammen Gott um das gleiche bittet. Ein solches irdisches Umhilferufen wird sicher im Himmel Erhörung finden, was auch immer das Objekt des Bittgebetes sein mag. Daß es dem Willen Gottes entsprechen muß, ist als selbstverständlich vorausgesetzt. 20 Die Allmacht eines solchen gemeinsamen Gebetes ist darin begründet, daß auch Jesus selbst sich einer solchen Gebetsvereinigung anschließt, da er in Versammlungen von zweien oder dreien seiner Jünger — und dann erst recht in größeren Versammlungen — geistig gegenwärtig ist, wenn das Bekenntnis zu seinem Namen die Teilnehmer zusammengeführt hat, die Versammlungen also dem Gottesdienste dienen. Auch rabbinische Sprüche nehmen Gottes Gegenwart bei denen an, die sich über die Thora besprechen (vgl. Strack-Billerbeck I 794). Das Bewußtsein seines Fortlebens und seiner Allmacht (vgl. Mt 28, 20) kommt in diesem Logion Jesu deutlich zum Ausdruck.

§ 158. Wie oft muß man verzeihen?

Mt 18, 21 f; vgl. Lk 17, 4.

Mt kommt wieder auf die Pflicht der Verzeihung zurück. Hier erschien eine Begrenzung gerechtfertigt. Eine diesbezügliche, wohl auch im Zusammenhang mit den vorausgehenden Belehrungen (*τότε*) gestellte Frage des Petrus und dessen Vorschlag, nur eine siebenmalige Verzeihung (*ἀφιέναι*) zu verlangen, beantwortete Jesus mit der Forderung, siebenmal siebzigmal die Verzeihung zu gewähren, d. h., da diese Zahl in der Wirklichkeit wohl nie erreicht werden wird, immer zum Verzeihen bereit zu sein.

Lk 17, 3 hatte (vgl. § 156) schon die Verzeihungspflicht im Falle der Bekehrung gefordert und nun folgt unmittelbar im nächsten Vers (4) auch eine Zahlenangabe. Selbst in dem praktisch sich nicht verwirklichenden äußersten Fall, daß sich ein Christ siebenmal an einem Tage gegen seinen christlichen Mitbruder versündigte und ebensooft nachher von Reue erfüllt diesen um Verzeihung bäte (*ἐπιστρέψῃ πρός σε* = wenn er sich dir wieder zuwendet, zu dir kommt), müßte ihm vergeben werden. Die von Lk in diesen Versen betonte Gesinnungsänderung (*μετανοεῖν*) des Beleidigers ist eine Voraussetzung, die Mt als selbstverständliche Vorbedingung weggelassen hat. Auch im apokryphen Hebräerevangelium ist dieses Logion in einer Lk und Mt addierenden Form enthalten gewesen, wie ein Zitat bei Hieronymus (Adv. Pelag. III, 2) beweist. Ob Mt oder Lk die primäre Form überliefert, läßt sich wohl nicht entscheiden; natürlicher erscheint sie bei Lk.

§ 159. Das Gleichnis vom unbarmherzigen Schuldner.

Mt 18, 23—35.

23 Einen schönen Abschluß der Jüngerbelehrungen in Kapharnaum gewinnt Mt durch die Mitteilung dieser Himmelreichsparabel. Weil die Pflicht der Verzeihung eine so strenge ist, wie im vorausgehenden betont wurde, ist das Verhalten des himmlischen Königs gleich dem eines irdischen Königs (brachylogisch ausgedrückt: das Himmelreich ist gleich geworden einem König; vgl. 13, 24 u. ö.), der einmal folgendermaßen 24 f handelte. Einer seiner Bediensteten (nicht Sklaven) schuldete ihm die ungeheuere Summe von 10 000 Talenten (= über 50 Millionen Goldmark; Verringerungen der Zahl durch die Lesarten *δέκα* oder *ἑκατὸν* oder *πολλῶν* sind zu schlecht bezeugt). Bei einer allgemeinen Rechenschaftsablage hätte er sie zahlen sollen. Da er es nicht konnte, verurteilte ihn der König mit Frau und Kindern zur Sklaverei; alle sollen verkauft

werden, und der Erlös sollte die Schuld wenigstens teilweise decken. Fußfällig bat aber der Schuldner um Gnade und versprach Rückzahlung 26 der ganzen Schuld (eine tatsächliche Unmöglichkeit). Der König ließ sich 27 erweichen und schenkte seinem Diener nicht bloß die Freiheit, sondern auch noch die geschuldete Riesensumme.

Nun wäre zu erwarten gewesen, daß ein so außerordentlich Be- 28 gnadigter auch seinerseits Gnade übt. Der freigelassene Schuldner kam sofort in die Gelegenheit dazu, da ihm beim Weggehen vom Hause, in dem der König mit ihm verhandelt hatte, ein anderer Bediensteter des Königs begegnete, der dem Freigelassenen bloß 100 Denare (an 80 Goldmark) schuldete. Sofort aber packte dieser seinen Schuldner an, würgte ihn sogar am Halse und verlangte Bezahlung der Schuld. Der Schuld- 29 ner machte es nun ebenso wie vorher der Bedienstete dem König gegenüber und bat fußfällig um Stundung. Aber sie wurde ihm verweigert; 30 er mußte die Strenge des damaligen (römischen) Schuldgesetzes über sich ergehen lassen und wurde auf den Antrag seines Gläubigers hin ins Gefängnis geworfen, wo er so lange zu bleiben hatte, bis die Schuld ganz abgezahlt war.

Diese schreckliche Unbarmherzigkeit empörte das Mitgefühl der 31 übrigen Bediensteten des Königs, und sie brachten den ganzen Fall bei ihrem Herrn zur Anzeige (*διασαφέω* genau darstellen; vgl. Mt 13, 36). Nun ereilte die gerechte Strafe den unbarmherzigen Diener. Der 32 f König ließ den „bösen Knecht" kommen und stellte ihm die Pflicht, die Barmherzigkeit, die er an sich erfahren hatte, auch gegenüber seinem Mitbediensteten zu üben, vor Augen. In gerechtem Zorn verurteilte 34 er ihn dann zu Gefängnis mit körperlichen Züchtigungen (*βασανισταί* Peiniger, Folterknechte). Das sollte auch bis zur Abtragung der Schuld dauern, also, da diese enorme Summe nie völlig bezahlt werden konnte, die ganze Lebenszeit hindurch.

Die Anwendung des Gleichnisses sieht unter dem König den himmlischen Vater Jesu und unter dem unbarmherzigen Schuldner einen Jünger Jesu, der seinem Mitbruder die (erbetene) Verzeihung nicht aus vollem Herzen gewähren will, während er selbst doch von Gott Nachlassung seiner unendlich großen und nicht abzahlbaren Sündenschuld erhalten hat. Ein solcher Christ wird also der ewigen Höllenstrafe anheimfallen (*οὕτως . . . ποιήσει*). Die die Kontraste stark betonende und auf ihre Deutung auch im einzelnen hinweisende Parabel zeigt, wie ernst Jesus die Pflicht, dem Nächsten zu verzeihen, nimmt; vgl. Mt 6, 12 u. 14; Mk 11, 25. Auch Sir 27, 30—28, 7 führt die Lehre des Gleichnisses näher aus.

§ 160. Jesus verläßt Galiläa.

Mk 10, 1; Mt 19, 1 f; Lk 9, 51.

Als Abschluß eines Hauptteiles bzw. zur Einleitung eines neuen bringen Mk und Mt die Bemerkung, daß mit der vorausgehenden Jüngerbelehrung in Kapharnaum das galiläische Wirken ein Ende gefunden und Jesus den Schauplatz seines weiteren Wirkens in die südliche Provinz Judäa und in das Ostjordanland Peräa verlegt hat (auch bei Mt ist, obwohl das vorangehende *καί* des Mk fehlt, *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wohl in dem Sinne zu nehmen, daß er durch Judäa auch nach Peräa gelangte).

Lk nennt als Zeitpunkt dieses Aufbruches Jesu das „Vollwerden der Tage seiner Aufnahme", d. h. das Zu-Ende-gehen der Zeit bis zur Himmelfahrt, und als Ziel der Reise, das Jesus fest vor Augen hatte (wörtlich: worauf „er sein Antlitz fest hinrichtete"), Jerusalem, wo er ja seinen Tod finden sollte (Lk 9, 31; Mt 16, 21). Es muß die Zeit zwischen dem Laubhütten- und dem Tempelweihfest (wohl des Jahres ± 31), also etwa im November gewesen sein.

Die Tätigkeit im neuen Wirkungskreis wird von Mk als die gewohnte Belehrung zahlreicher mitreisender Volksscharen, von Mt als Heilung derselben bezeichnet. Lk benutzt diese von Mk nur ganz allgemein angedeutete Lehrtätigkeit, um eine große Ergänzung einzuschalten.

14. Teil. Der lukanische Reisebericht[1].

Lk 9, 52—18, 14. § 161. Allgemeines.

Während Lk bei der bisherigen Schilderung des öffentlichen Lebens Jesu sich ziemlich eng an den Bericht des Mk angeschlossen und nur gelegentlich Einschaltungen — die größte war das Stück 6, 20 bis 8, 3 —, seltener auch Auslassungen — die größte war die von Mk 6, 45—8, 26 (vgl. § 143) — vorgenommen hat, folgt nun ein 9 Kapitel umfassender großer Abschnitt, der bei Mk keine direkte, d. h. im gleichen Zusammenhang sich findende Parallele hat. Man nennt ihn deshalb „die große Einschaltung" (sc. in die Mk-Vorlage) oder seit Schleiermacher „den Reisebericht", da er an die Erwähnung der Jerusalemreise Jesu (9, 51, der Vers wird meist dazu genommen) sich anschließt und 13, 22 und 17, 11 eine solche genannt ist, wie auch 9, 57; 10, 1 und 38 Jesus als auf der Wanderung befindlich erscheint. Dieser „Reisebericht" ist aber keineswegs bloß eine Schilderung dessen, was Jesus auf seiner letzten Wanderung von Galiläa nach Jerusalem gepredigt und getan hat. Vielmehr sind in diesen Rahmen einer Reiseschilderung fast nur Lehren Jesu aufgenommen (nur drei wunderbare Heilungen daneben), die z. T. sicher noch in Galiläa oder bei früheren Reisen nach Jerusalem ausgesprochen worden sind. Manchmal hat Lukas aus systematischen Gründen dem Gesetz der Ideenassoziation oder dem Einfluß eines Stichwortes folgend die Aneinanderreihungen seiner Perikopen vollzogen. Seine ausgedehnten Quellenforschungen (1, 3) haben ihm zahlreiches Material, besonders an Jesuslogien geliefert. Da er hierin sich vielfach, wie auch bisher schon, sehr eng mit Mt berührt, so kann nur entweder dieses Evangelium selbst oder eine gemeinsame Vorlage beider Evangelien, ein älterer Bericht über Jesu öffentliches Leben — man gibt ihm wegen des großen Überwiegens der Redestoffe den Namen „Logia" —, als Vorlage gedient haben. Nur die letztere Annahme kann den Tatbestand im Einzelnen erklären.

Der sog. Reisebericht ist also im wesentlichen ein zwischen der galiläischen und judäischen Tätigkeit Jesu eingeschalteter Nachtrag von

[1] Vor diesem Teil wäre der 10. Teil: Offenbarungen Jesu am Laubhüttenfest in Jerusalem einzuschalten.

Lehren Jesu, die zum größten Teil weder örtlich noch zeitlich genau bestimmbar sind. Auch eine Gruppierung der einzelnen Perikopen zu zusammenhängenden Abschnitten oder eine Verteilung auf drei Jerusalemreisen (Knabenbauer) ist ebenso unmöglich wie die Herstellung einer Gedankenverbindung mancher Berichte mit den vorangehenden oder folgenden.

§ 162. Ungastlichkeit in Samarien.
Lk 9, 52—56.

52 f Da die Reisegesellschaft, die Jesus begleitete, groß war, mußte durch Voraussendung von Boten für Unterkunft und Verpflegung gesorgt werden. Hierbei ereignete es sich einmal, daß die Bewohner eines Samariterdorfes (*κώμην* ist besser bezeugt als *πόλιν* und durch Vers 56 gefordert) ihnen die Aufnahme verweigerten, weil Jesus bei ihnen keinen längeren Aufenthalt nehmen, sondern nach dem den Samaritern verhaßten Jerusalem weiterreisen wollte (*τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰ.* = sein Antlitz, sein Blick war bei der Reise auf das 54 Ziel Jerusalem gerichtet). Hierüber entrüsteten sich die „Donnersöhne" (Mk 3, 17) Jakobus und Johannes derart, daß sie wie einst Elias (4 Kg 1, 10 u. 12; viele Hss haben auch die Glosse *ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν* am Schlusse des Verses beigefügt) Feuer vom Himmel herabrufen und die Feinde Jesu dadurch vernichten wollten; sie baten deshalb 55 Jesus um sein Einverständnis. Jesus aber verweigerte es ihnen unter heftigen Vorwürfen (*ἐπετίμησεν*). Was er sagte, hat Lk nicht überliefert, wohl aber fühlten sich spätere Bearbeiter des Textes berufen, hier durch Erweiterungen einzugreifen; sie lassen Jesus sagen: „Ihr wißt nicht (oder: wißt ihr nicht), wessen Geistes ihr seid (= wie der böse Geist der Rachsucht euch leitet); der Menschensohn kam nicht, um das Leben (*τὰς ψυχάς*) der Menschen zu vernichten, sondern um es zu retten." Der letztere Satz ist eine Reminiszenz an Lk 19, 10; Jo 3, 17 und lehnt sich formell auch an Mk 8, 35 + an. Daß gerade der Gnostiker Marcion der Schöpfer dieser Zusätze zu Vers 54—56 ist, wie Harnack[1] annimmt (während sie umgekehrt Zahn für echt hält und die Streichung durch eine marcionitische Deutungsmöglichkeit erklärt), ist mit der Erwähnung des Eliasvorganges, den Marcion zu streng fand (Tertullian Adv. Marc. IV, 23 und 29), noch nicht bewiesen; die 56 Nennung des Elias lag für jeden Kenner des AT sehr nahe. Jesus ließ also die auf Verständnislosigkeit beruhende Ungastlichkeit ungestraft und begab sich mit seinen Begleitern in ein anderes Dorf, wo er offenbar Aufnahme fand.

[1] Marcion[2] 204 *.

Über Lk 9, 57—62: Verschiedene Nachfolger Jesu vgl. § 70.

Über Lk 10, 1—16: Die Aussendung der Siebzig vgl. § 75, 77 u. 82 und den hierbei eingeschobenen Weheruf über galiläische Städte (Vers 13—15) § 85.

Über Lk 10, 17—20: Die Rückkehr der Siebzig und Lk 10, 21 f den Lobpreis des himmlischen Vaters angesichts von Missionserfolgen vgl. § 86.

Über Lk 10, 23 f: Seligpreisung der Augenzeugen vgl. § 102.

Über Lk 10, 25—28: Das größte Gebot vgl. unten zu Mk 12, 28—31 = Mt 22, 34—40.

Über Lk 10, 29—37: Der barmherzige Samariter vgl. ebenda.

§ 163. Martha und Maria.

Lk 10, 38—42.

Ein anderes auch auf einer Reise nach Jerusalem geschehenes Ereignis berichtet ebenfalls nur Lk. Er bezeichnet zwar die Örtlichkeit nicht näher. Da er aber vom Hause des Schwesternpaares Martha (der Name bedeutet Herrin) und Maria spricht und Jo 11, 1 Bethanien „das Dorf der Maria und Martha" genannt wird, ist dieses ungefähr 3 km östlich von Jerusalem (vgl. § 134) gelegene Dorf die Stätte, an der sich das Folgende ereignete. Jesus war, wie Jo 11, 11 (Lazarus, der Bruder der beiden Schwestern, wird Freund Jesu und der Jünger genannt) nahelegt, öfter mit seinen Begleitern im Hause der Geschwister in Bethanien eingekehrt, was offenbar jedesmal gelegentlich seiner Jerusalemreisen, die Jo erzählt, geschehen ist. Hier ist wohl der erste Besuch Jesu erwähnt; dann käme am ehesten die Reise Jesu zu dem Jo 5, 1 erwähnten (Pascha-?)Fest in Frage. Martha, die offenbar das Amt der Hausfrau innehatte, gewährte Jesus gerne Aufnahme in ihrem (wohl größeren) Haus und widmete sich sofort ganz den vielen Arbeiten, die die Beherbergung und Verpflegung der Gäste erforderte. Jesus selbst benutzte seinen Besuch wieder, um seine frohe Botschaft den Hausbewohnern und vielleicht auch herbeigekommenen Nachbarn zu verkünden. Unter seinen Zuhörern war auch die andere Schwester Maria, die sich zu den Füßen des wohl auch sitzenden Predigers niedergelassen hatte und auf seine Worte lauschte. Daß sie sich nicht auch wie Martha durch die zahlreichen häuslichen Dienstleistungen ablenken und diese allein arbeiten ließ, erregte deren Unwillen. Martha wendete sich sogar direkt an Jesus mit der einen leisen Vorwurf in sich schließenden Frage, ob ihm denn diese Untätigkeit Marias gleichgültig sei; er solle sie doch zur Mitarbeit (*συναντιλαμβάνεσθαι*) auffordern. Jesus aber verurteilte das Verhalten Marthas und rechtfertigte das Marias. Martha

38 ff

41

(die Verdoppelung des Namens läßt das eindringliche liebevolle Zureden erkennen) sei mit der beunruhigenden (θορυβάζεσθαι Passiv, in Lärm, in Unruhe geraten) Sorge um viele Angelegenheiten belastet (μεριμνᾶν
42 wie Mt 6, 25, vgl. § 57); das sei aber für eine wahre Jüngerin Jesu unnötig, da sich deren ernste Sorge nur auf ein Objekt zu richten brauche. Darunter ist das „Suchen des Reiches Gottes" (Mt 6, 33 <) zu verstehen. Die Lesart ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία verdient wohl den Vorzug vor der Erweiterung ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός, die allerdings durch ℵ B 1 33 579 und ägyptische Übersetzungen sowie ein Origeneszitat überliefert ist. Der längere Text scheint aus zwei Lesarten, von denen die eine ὀλίγων κτλ. (Gegensatz zu περὶ πολλά) und die andere ἑνὸς κτλ. lautete, zusammengesetzt worden zu sein (A. Merx, Die vier kanonischen Evangelien II 281); die Sorge um Weniges könnte sich nur auf häusliche Geschäfte, selbstverständlich nicht auf die Zahl der Gerichte beim Gastmahl, beziehen und paßt nicht in den Zusammenhang. Den Tadel Marthas begründend (γάρ ℵB u. a. ist lectio difficilior gegenüber δέ A C W und der meisten Minuskeln) weist Jesus auf das richtige Verhalten Marias hin. Sie hat sich aus den Betätigungen anläßlich des Besuches Jesu „den guten (nicht: den besseren oder, wie die Vulgata übersetzt, den besten) Anteil", d. h. das Anhören der Offenbarungen Jesu, ausgewählt und ist dadurch in eine innige Beziehung zu ihm und seinem Reiche gekommen. Diese Gnadenauszeichnung wird ihr bleibender und in die Ewigkeit hinüber dauernder Besitz sein. Das Verhalten Marthas stellt dagegen eine zwar gut gemeinte, aber die Bedeutung der Stunde verkennende Art der Verehrung Jesu dar und erscheint deshalb unter den gegebenen Umständen als nicht „gut". Vgl. Jesu Verbot, den Vater zu begraben (Lk 9, 60 >).

Über Lk 11, 1—4: Das Vaterunser vgl. § 52.

§ 164. Das Gleichnis vom bittenden Freund.

Lk 11, 5—8.

5 f Mit der Gebetsformel verbindet sich bei Lk der Hinweis auf die Wirksamkeit eines andauernden Gebetes. Er ist in einer Parabel ausgesprochen, die anakoluthisch formuliert ist. Das zwischen zwei Menschen bestehende Freundschaftsverhältnis nützt der eine so stark aus, daß er es wagt, seinen Freund sogar um Mitternacht zu wecken und um Hilfe anzurufen; er könne die Pflicht der Gastfreundschaft nicht erfüllen und einem nachts bei ihm eingetroffenen Freunde keine Speisen vorsetzen;
7 er brauche drei Stück Brot. Der mit seinen Kindern in einem Bette liegende Freund ist über diese Störung unwillig und weist zunächst den Freund ab, weil das Öffnen der versperrten Türe und das Stören der

schlafenden Kinder Belästigungen verursachen. Aber er wird schließlich, 8
wie Jesus bestimmt versichert (λέγω ὑμῖν), doch dem Verlangen des Bittenden entsprechen, nicht aus dem edlen Motiv der Freundschaft heraus, sondern weil er wieder seine Ruhe haben will. Es ist dabei angenommen, was lateinische Übersetzungen auch einfügen, daß der draußen Klopfende sich nicht abweisen läßt, sondern sein Bitten fortsetzt, also eine Unverschämtheit (ἀναιδία oder ἀναίδεια) bekundet. Die Anwendung dieses bei irdischen Freundschaftsverhältnissen vorkommenden Falles auf das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, wo Zudringlichkeit im Gebete sich wirksam erweist, bringt der folgende Abschnitt (vgl. auch Lk 18,1—8). Aus ihm ergibt sich auch, daß Jesus seit Vers 5 nicht mehr die Jünger allein anredet — sonst würde er sie als schlechte Menschen (Vers 13) bezeichnen —, sondern die Juden allgemein.

Über Lk 11, 9—13: Die Gebetserhörung vgl. § 60.

Über Lk 11, 14—16: Falsche Urteile über Jesus vgl. § 94.

Über Lk 11, 17—23: Jesu Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus vgl. § 95.

Über Lk 11, 24—26: Die Vergleichung mit erneuter Besessenheit vgl. § 97.

§ 165. Seligpreisung der Mutter Jesu.

Lk 11, 27 f.

Den feindseligen Urteilen der pharisäischen Schriftgelehrten (Mk; 27
Mt) über Jesus reiht Lk ein freundliches an, das eine einfache Frau aus dem Volke ausrief, als sie durch die Verteidigung gegen den Vorwurf des Satanismus überzeugt und tief ergriffen worden war. Sie preist Jesus indirekt, indem sie seine Mutter preist: Wie glücklich muß die Mutter eines so erhabenen Mannes sein! Statt der Person werden aber wieder (vgl. 10, 23 <) ihre Glieder gepriesen, nämlich ihr Schoß, in dem das Kind in der Zeit der Schwangerschaft herangewachsen ist, und ihre Brüste, die dem Kinde die Milch gegeben haben. Jesus kann 28
aber in solchen rein physischen Beziehungen zu seiner Person nicht den eigentlichen Grund der Seligkeit eines Menschen erblicken, sondern berichtigt (μενοῦν doch vielmehr) die Seligpreisung dahin, daß sie denen gelten müsse, die in lebendiger geistiger Verbindung mit ihm stehen und seine Predigt „im Herzen bewahren" (2, 19 u. 51), was die Mutter Jesu ja ebenfalls tat. Vgl. auch zu 8, 21 + § 98.

Über Lk 11, 29—32: Jesu Ablehnung eines Zeichens vgl. § 96 und 140.

Über die Dublette Lk 11, 33: Das Licht gehört auf den Leuchter vgl. § 42 und 104.

Über Lk 11, 34—36: Das Gleichnis vom Auge vgl. § 55.

§ 166. Anklagen gegen den Pharisäismus.
Lk 11, 37—54.

Nachdem Lk 11, 14—36 im wesentlichen eine Verteidigung Jesu gegen das Vorgehen seiner Feinde darstellte, bringt dieser Abschnitt scharfe Anklagen gegen den Pharisäismus. Sie sind fast alle auch von Mt in die große Rede Jesu gegen den Pharisäismus (23, 1—36) aufgenommen, die in Jerusalem kurz vor seinem Tode gesprochen wurde, und dort meist ausführlicher und ursprünglicher überliefert. Doch stellt diese Rede wie z. B. auch die Bergpredigt und die Aussendungsrede dieses Evs eine systematische Zusammengruppierung von Logien, die das gleiche Thema betreffen, dar, so daß der von Lk einleitungsweise ge-
37 nannte Anlaß keinen historischen Bedenken begegnet. Ein Pharisäer hatte Jesus zu einer Mahlzeit (*ἀριστᾶν* von *ἄριστον*, an sich Frühstück, hier wohl die Hauptmahlzeit des Tages) eingeladen, wohl in der Absicht, dessen Lehre noch näher kennen zu lernen, nachdem die Verteidigung gegen die Pharisäer auf ihn einen gewissen Eindruck gemacht haben muß (*ἐν τῷ λαλῆσαι* = während der im vorausgehenden skizzierten Rede
38 Jesu). Schon bei Beginn des Gastmahls, an dem auch andere Pharisäer teilnahmen, erregte Jesus die Verwunderung seines Gastgebers dadurch, daß er sich ohne weiteres auf dem Speisesofa niederließ und die bei den Juden üblichen Reinigungszeremonien vor dem Essen (*βαπτίζεσθαι* soll wohl das Abspülen der Hände bezeichnen; vgl. Mk 7, 2) völlig unterließ. Der Pharisäer scheint also über Jesu Art noch nicht genauer unterrichtet gewesen zu sein, was die Annahme empfiehlt, auch dieses Gastmahl in eine frühere Periode des Wirkens Jesu zu verlegen und nicht erst auf seine letzte Reise nach Jerusalem.

39 Die Antwort Jesu auf diese ausgesprochene oder unausgesprochene Beanstandung seines Verhaltens gestaltet sich zu einem scharfen Angriff gegen die pharisäische Religiosität aus. Zunächst verteidigte Jesus seine Unterlassung der Reinigungszeremonien, was Mt 23, 25 als 5. Weheruf über die heuchlerischen Pharisäer anführt. Es sei allerdings (*νῦν* Lk hat wohl den Sinn: bei solchen Gelegenheiten) pharisäische Sitte (nicht atl Gesetz), äußerliche Reinigungen an Bechern und Schüsseln (Mt *παροψίδος*, Lk *πίνακος*) vorzunehmen (vgl. Mk 7, 4), aber das Innere (*ἔσωθεν*) sei dabei durchaus unrein. Mt spricht vom Inneren der Gefäße und meint die Getränke und Speisen, die ihren Inhalt bilden; sie „sind voll infolge von (*ἐξ*) Raub und Unmäßigkeit", d. h. die Gefäße enthalten Dinge, die von den Pharisäern aus Begierde nach Völlerei gestohlen, geraubt oder sonst unrechtmäßig erworben und dadurch entweiht worden sind. Lk hat den Gedankengang ver-

einfacht und spricht gleich vom Innern, d. h. dem Herzen, der Gesinnung der Pharisäer (ὑμῶν gehört zu τὸ ἔσωθεν), das „voll von Raub und Boshaftigkeit“ sei. Schwere Versündigungen hat also Jesus den Pharisäern zur Last gelegt (vgl. Röm 2, 21 f), und dementsprechend wird bei Mt vor der sich hier betätigenden geistigen Blindheit (*Φαρισαῖε τυφλέ* vgl. Mt 15, 14 <) gewarnt und die dringende Mahnung ausgesprochen, „zuerst das Innere des Bechers zu reinigen“, d. h. durch eine gute Gesinnung auch die in den Gefäßen enthaltenen Gaben zu weihen (z. B. auch durch Aussprechen eines aufrichtig gemeinten Tischgebetes). Dadurch werde von selbst auch das Äußere des Bechers gereinigt, so daß keine Besprengungen mehr nötig sind. Die moralische Reinheit eines Menschen heiligt also auch die Dinge, von denen er Gebrauch macht. Indirekt offenbart sich also Jesus durch Unterlassung der Besprengung als einen solchen innerlich reinen Menschen. Nach Lk hat 40 Jesus auch noch darauf aufmerksam gemacht, wie töricht es ist, nur durch die an Dingen zu vollziehenden Reinigungszeremonien Gott als Schöpfer der äußeren Natur anzuerkennen (die Dinge werden nach jüdischer Auffassung von Befleckung gereinigt und dadurch in einen Gott wohlgefälligen Zustand gebracht), dagegen das eigene Innere in Unreinheit zu lassen, als ob nicht auch die Seele von Gott geschaffen worden wäre, also ebenfalls in Reinheit erhalten werden müßte. Gleichfalls Sonder- 41 gut „des Evangeliums der erbarmenden Liebe“ ist der hinzugefügte (*πλήν*) Hinweis auf ein treffliches Mittel, um sich die völlige Reinheit zu erwerben. Es ist der auch dem reichen Jüngling gegebene Rat (Mk 10, 21 +), „das Vorhandene“ (*τὰ ἐνόντα* d. h. sein Hab und Gut, nicht den Inhalt der Schüsseln) als Almosen unter die Armen zu verteilen. Wer von solcher Nächstenliebe erfüllt ist, braucht nicht zu fürchten, daß er sich durch eine äußere Handlung, wie Essen oder Trinken, irgendwelche Unreinheit zuziehen kann. Die Wertlosigkeit der jüdischen Reinigungszeremonien für Erlangung moralischer Qualitäten wird damit betont (vgl. § 136), aber deren Beobachtung selbstverständlich nicht verboten.

In einem dreifachen Weheruf über den selbstverschuldeten unglücklichen Zustand der Pharisäer werden bei Lk weitere Verfehlungen scharf gegeißelt. Der erste betrifft die Erfüllung kleiner und die Ver- 42 nachlässigung großer Pflichten. Bei Mt 23, 23 ist es der 4. Weheruf. Der Dt 14, 22 f nur für Korn, Most und Öl geforderte Zehnt wird von den Pharisäern, was ebenfalls aus rabbinischen Vorschriften teilweise belegbar ist, auch für wenig wertvolle Kräuter wie Minze (*ἡδύοσμον*), Dill (*ἄνηθον* Mt), Raute (*πήγανον* Lk), Kümmel (*κύμινον* Mt) „und alle Gemüse“ (Lk) gewissenhaft abgeliefert (*ἀποδεκατόω* hier den

Zehnten geben), dagegen werden im A T vorgeschriebene schwerwiegende Pflichten vernachlässigt, so das gerechte Urteilen über den Nächsten (κρίσις), die Barmherzigkeit gegen den Notleidenden (Mt), die Liebe zu Gott (Lk) und die Treue ihm gegenüber (πίστις Mt). Tatsächlich wäre es die Pflicht der Juden, (vor allem) die letztgenannten wichtigen Gebote Gottes positiv zu erfüllen und daneben die rabbinischen Zehnt-
43 vorschriften nicht unbeachtet zu lassen. Ein zweites Wehe bei Lk beschuldigt die Pharisäer des Ehrgeizes und der Eitelkeit. In ausführlicherer Form findet sich die Anklage auch bei Mt 23, 6 f und nochmal in der Dublette Lk 20, 46, dort in bezug auf die Schriftgelehrten nach Mk 12, 38 f. Die Pharisäer wollen bei Zusammenkünften zu Gastmählern (von Lk hier weggelassen) und zu Gottesdiensten in den Synagogen immer die ersten Plätze einnehmen, und, wenn sie sich in ihren Prachtgewändern (Mk <) auf den Plätzen der Stadt zeigen, wollen sie ehrfurchtsvoll gegrüßt sein, besonders mit dem Rabbi-
44 Titel angeredet werden (Mt). Das dritte Wehe, bei Mt 23, 27 f das sechste, gilt der Heuchelei der Pharisäer. Sie werden bei Lk mit einem unkenntlichen Grab verglichen; da man nicht weiß, daß unter dem Boden ein Leichnam liegt, schreitet man ahnungslos über ihn weg und zieht sich dadurch gesetzliche Unreinheit zu (Nm 19, 16). Die nicht mitgeteilte Anwendung des Gleichnisses will besagen, daß man durch Berührung mit den Pharisäern auch ohne es zu wissen in den Zustand moralischer Unreinheit kommt. Den Vorwurf der Heuchelei betont die etwas anders gewendete Formulierung des Grabgleichnisses bei Mt. Dort gleichen die Pharisäer Gräbern, die mit Kalk übertüncht worden sind. Diese Überstreichung der Grabsteine oder des Mauerwerkes geschah in der Frühjahrszeit vor dem Paschafeste, teils um die Gräber wieder zu verschönern, teils um sie als nicht zu betretende unreine Stätten gut kenntlich zu machen. Äußerlich ist der Anblick dieser Gräber schön, in ihrem Innern aber sind Dinge, die auf den Menschen abstoßend wirken, wie die Gebeine und verfaulte Körperteile (πᾶσα ἀκαθαρσία lauter Dinge, die unrein sind und unrein machen). So erscheinen auch die Pharisäer äußerlich als gerechte, gute Menschen, tatsächlich aber erfüllt ihr Inneres Heuchelei und Gesetzeslosigkeit (ἀνομία Auflehnung wider das von ihnen so gepriesene atl Gesetz).

45 Diese scharfen Vorwürfe gegen die Pharisäer empfand ein an der Tafel ebenfalls teilnehmender Gesetzeslehrer (νομικός) als Beleidi-
46 gungen, die auch seinen Stand treffen sollten. Jesus gibt zu, daß sein Weheruf auch den Gesetzeslehrern gelte und begründet es damit, daß gerade sie ihren Anteil an der heuchlerischen und lieblosen Gesinnung haben. Sie verwerten ihre Gesetzeskenntnis, um daraus durch eng-

herzige Interpretationen und erweiternde Hinzufügungen eine große Menge von schwer zu erfüllenden Verpflichtungen für andere abzuleiten, selbst aber hüten sie sich, diese auf sich zu nehmen. Lk wie Mt 23, 4 schildern dies Verfahren unter dem Bilde des Zusammenschnürens von schweren Bündeln (Mt), die den Mitmenschen aufgeladen werden, an deren Fortbewegung (Mt) man aber sich mit keinem Fingerdruck beteiligt. Ein zweites Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 29 ff das siebente und letzte Wehe über die heuchlerischen Schriftgelehrten und Pharisäer — klagt sie der Mitschuld am Prophetenmord an. Zwar hat es den Anschein, als ob die damaligen religiösen Führer sich rein machen wollten von der Schuld ihrer Ahnen, die Propheten wie Jesajas, Jeremias und Ezechiel ermordet haben (vgl. Apg 7, 52; Hebr 11, 36 f). Sie bauten nämlich damals die Prophetengräber zu Mausoleen aus und schmückten die Grabstätten, in denen Gerechte der Vorzeit beigesetzt worden waren; ja sie sagten sich dabei ausdrücklich, wie Mt 23, 30 berichtet, von der Blutschuld ihrer Ahnen los, indem sie erklärten, bei so etwas hätten sie nicht mitgetan, wenn sie damals gelebt hätten. Aber nach dem Urteil Jesu ist das bloß eine äußerliche Art der Lossagung, und wer bloß ihre Bautätigkeit in Betracht zieht, muß aus der Errichtung von Grabdenkmälern schließen, daß sie mit dem Mord ihrer Vorfahren einverstanden (συνευδοκεῖν Lk) sind und sich als ihre echten und gleichgesinnten Nachkommen (Mt) bekunden wollen; ein solcher Grabbau muß ihnen wie ein Triumphdenkmal über einen besiegten und getöteten Feind und nicht wie ein Sühnezeichen vorkommen. Die wirksame Lösung des Fluches, den die Blutschuld auch auf die Nachkommen vererbt (vgl. Ex 20, 5; Mt 27, 25), wäre — das muß ergänzt werden — eine Lossagung von der Gesinnung, die die Väter hatten; tatsächlich aber sind die Führer des Judentums auch heute noch ebenso prophetenfeindlich wie ihre Vorfahren. Deshalb wird an ihnen die Blutschuld auch ihrer Vorfahren, mit denen sie sich gewissermaßen solidarisch erklären, gerächt. Die göttlichen Ratschlüsse lassen den Prophetenmord zu. Als Fügung der Weisheit seines himmlischen Vaters (Lk) verkündet Jesus den prophetischen Spruch, daß auch in der Zukunft wieder (christliche) Propheten und Apostel (Missionäre; nach Mt: weise Männer und solche, die die Heilige Schrift kennen und richtig auslegen) zu den Juden gesandt werden würden; aber diese werden dasselbe Schicksal erleiden wie die alten Propheten: Martyrien (Mt nennt speziell auch die Kreuzigung, die z. B. das Schicksal Petri war) und sonstige schwere Verfolgungen, nach Mt Geißelungen in den Synagogen (wie Paulus nach 2 Kor 11, 25) und Vertreibungen von Stadt zu Stadt. Dieser Haß gegen Gottgesandte wird dann die von Gott vorausgewußte

47 f

49

50

(ἵνα Lk, ὅπως Mt) Folge eines furchtbaren Gerichtes über die Juden haben. Sie werden nicht bloß wegen ihrer persönlichen, sondern auch wegen der ererbten Blutschuld bestraft (Lk: das Blut wird von ihnen gefordert, vgl. Gn 9, 5 u. ö., Mt: alles gerechte Blut wird über euch kommen, Joel 4, 19 u. ö., Dt 28, 15). Für alle seit Erschaffung der Welt an gerechten Menschen begangenen Mordtaten werden sie büßen müssen, weil sie trotz aller Belehrungen und Warnungen Propheten-
51 mörder geworden sein werden. Als Beispiele werden zwei Mordtaten an gerechten Männern genannt, von denen die eine am Anfang, die andere am Ende der hebräischen Bibel erzählt wird, und zwar beide unter Prophezeiung der künftigen Strafe dafür. Gn 4, 8—15 erzählt die Bluttat Kains an seinem „gerechten" (Mt) Bruder Abel, 2 Chron 24, 20—22 die auf Befehl des Königs Joas von Juda im Tempelvorhof vollzogene Steinigung des als warnender Prophet aufgetretenen Zacharias, des Sohnes des Jojadas. Letztere Untat wurde von den jüdischen Legenden öfter näher ausgemalt [1] und geschah nach den Evv zwischen dem großen Brandopferaltar im Priestervorhof und dem eigentlichen Tempelhaus (οἶκος Lk, ναός Mt). Die Lesart des Mt-Textes *υἱοῦ Βαραχίου*, die trotz des Fehlens in ℵ* und anderen wenigen Zeugen aus methodischen Gründen nicht als späterer Einschub bezeichnet werden darf, beruht auf einer Verwechslung dieses Propheten Zacharias mit dem zu den Kleinen Propheten gehörigen Zacharias, der tatsächlich Zach 1, 1 u. 7 Sohn des Barachias genannt wird. An einen anderen Träger des Namens Zacharias zu denken, etwa an einen von den Zeloten aus politischen Gründen im Tempel i. J. 68 n. Chr. getöteten Zacharias, Sohn des Baruch (?), von dem Josephus im Bell. Jud. IV, 5, 4 berichtet, ist ebenfalls unmöglich. Bei dieser Unglücksprophezeiung, deren Hauptinhalt bei beiden Evangelisten zum Schluß nochmals emphatisch wiederholt wird, dachte Jesus zweifellos an die in Bälde über das damalige Judentum (ἡ γενεὰ αὕτη) hereinbrechende Katastrophe. Deshalb folgt auch bei Mt eine Weis-
52 sagung der Zerstörung Jerusalems, während Lk, mehr dem geschichtlichen Verlauf folgend, die Prophezeiung erst später (13, 34 f) mitteilt und die gegenwärtige Gastmahlrede mit einem letzten Wehe über die Gesetzeslehrer — bei Mt 23, 13 ist es das erste — zusammenfassend und wirkungsvoll abschließt. Diese werden angeklagt, daß sie „den Schlüssel zur Erkenntnis (sc. der religiösen Wahrheit) beseitigt (ἤρατε)" haben oder, wie Mt es formuliert, „das Himmelreich zuschließen". Alles, was zur gläubigen Annahme der Lehre Jesu führen müßte, wie Innerlichkeit, Demut, Reue über Sünden, Selbsterkenntnis,

[1] S. Strack-Billerbeck a. a. O. I 940 ff.

Wahrhaftigkeit, Gehorsam gegenüber Gottes Gebot, vor allem auch Verständnis der Propheten Gottes, haben diese religiösen Führer des Judentums, wie das vorausgehende Sündenregister beweist, von sich gewiesen und, was ihre Schuld furchtbar steigert, auch ihre Volksgenossen daran gehindert, den Weg zu Christus zu wandeln.

Diese zahlreichen und heftigen Vorwürfe, die Christus gegen den Pharisäismus und besonders gegen seine Führer erhob und die Lk wohl in ihrem geschichtlichen Zusammenhang überliefert hat, mußten die verblendeten Angeklagten aufs tiefste erregen (*δεινῶς ἐνέχειν* sc. *χόλον* vgl. Mk 6, 19). Ihr Bestreben ging nun dahin, umgekehrt Anklagematerial gegen Jesus zu bekommen. Sie lauerten daher von der Zeit dieses Gastmahls an darauf, Jesus, der seine Wege weitergewandert war, Aussagen zu entlocken (*ἀποστοματίζειν αὐτόν*), die sich gegen ihn verwerten ließen (*θηρεῦσαι* um zu fangen, vgl. Mk 12, 13). 53

§ 167. Ermahnung der Jünger zu furchtlosem Bekenntnis.
Lk 12, 1—12.

In diese Periode pharisäischer Nachstellungen (*ἐν οἷς* wie Apg 26, 12) fällt auch einmal eine ganz außerordentlich große (*μυριάδων* bleibt aber trotzdem Hyperbel) Volksansammlung um Jesus. Das Gedränge um ihn war derart, daß Menschen niedergetreten wurden. Das war nicht die Haltung und Stimmung, um Predigten aus dem Munde Jesu zu hören. Darum wandte sich Jesus nur an seine Jünger, die vielleicht durch den großen Zulauf in eine nicht begründete Vertrauensseligkeit geraten waren, und ermahnte sie, sich vor allem (*πρῶτον* gehört wahrscheinlich zu *προσέχετε* und nicht zu *ἤρξατο λέγειν*) vor dem Sauerteige, das ist die Heuchelei, der Pharisäer zu hüten. Was er kurz vorher beim Gastmahl des Pharisäers als Anklage den Pharisäern vorgehalten hat, wird auch den Jüngern mitgeteilt worden sein, damit sie vor diesen religiösen Verführern, die so heuchlerisch auftreten, sich hüten können. Eine andere Gelegenheit, bei der Jesus seine Apostel gleichfalls vor dem Sauerteig der Pharisäer und des Herodes (bzw. der Sadduzäer) warnte, liegt dem Bericht Mk 8, 15 = Mt 16, 6 u. 11 f zugrunde; vgl. § 141.

Über Lk 12, 2—9 vgl. § 79; Lk 12, 2 stellt eine Dublette dar zu Lk 8, 17 (vgl. § 104).

Über Lk 12, 10: Die Lästerung des Heiligen Geistes (die hier gegenüber der Verleugnung Christi 12, 9 eine Steigerung darstellt) vgl. § 95.

Über Lk 12, 11 f: Inspiration bei der Verteidigung vgl. § 78.

§ 168. Jesus schlichtet nicht Erbstreitigkeiten.
Lk 12, 13—14.

13 Vielleicht in der gleichen Periode des Umdrängtwerdens von Volksscharen (12, 1) stellte ein Mann an Jesus die Forderung, er solle seinem Bruder zureden, daß dieser ihm einen Anteil an einer Erbschaft, den er ihm offenbar vorenthalten will (einen ähnlichen Fall behandelt 14 Dt 21, 15—17), gewähre. Jesus aber lehnte diese recht menschlich (*ἄνθρωπε*) gedachte Zumutung ab mit der Begründung, daß niemand ihm den Beruf eines Richters oder Verteilers (in rein irdischen Streitigkeiten) übertragen habe.

§ 169. Der törichte Reiche.
Lk 12, 15—21.

15 Diese Ablehnung begründete Jesus, indem er öffentlich vor dem Volke das Prinzip angab, bei dessen Befolgung solche Streitigkeiten von selbst sich lösen: Man muß sich ängstlich vor allem, was Habsucht (*πλεονεξία*) heißt, hüten. Denn das (leibliche) Leben eines Menschen wird nicht durch irdische Güter erzeugt, falls (*ἐν τῷ* = im Falle, daß) 16 solche ihm (überhaupt) in reichem Maße zugefallen sein sollten. Zur Illustrierung der Wertlosigkeit der irdischen Güter wird von Lk eine „Parabel" (es ist mehr eine Beispielserzählung wie Lk 10, 29—37) Jesu erzählt. Es wird der Fall angenommen, daß die Ländereien eines 17 f reichen Mannes so zahlreiche Früchte hervorgebracht haben, daß seine Scheuern nicht mehr ausreichen, um sie darin unterzubringen. Er ent-19 schließt sich deshalb, neue, größere zu erbauen. Im Gedanken an den dann dort aufgespeicherten Reichtum verspricht er seiner „Seele", d. h. dem das leibliche Leben bedingenden Bestandteil seines Wesens, große Genüsse: Ausruhen von der Arbeit und Sorge um Hab und Gut, die 20 Freuden der Tafel und sonstige Vergnügungen. In diese in einem Selbstgespräch dargestellten Pläne griff aber die göttliche Vorsehung dadurch ein, daß sie noch in derselben Nacht den reichen Mann sterben ließ. Die dichterische Darstellung läßt Gott diesen Ratschluß dem törichten, weil ganz im Irdischen verstrickten Weltkinde direkt verkünden (*τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν* = man wird deine Seele und damit dein leibliches Leben dir abverlangen) und darauf hinweisen, daß all die Güter, die es sich selbst zum Genusse hergerichtet hat, irgendeinem 21 andern zufallen werden. Die Anwendung sieht in diesem plötzlichen und unerwarteten leiblichen Tod, der natürlich den ewigen Tod zur Folge hat, auch das Schicksal all derer, die wie dieser Tor es nur auf die Erwerbung materieller Güter abgesehen haben und sich nicht (geistig)

reich machen durch Besitztümer, die in den Augen Gottes Wert haben (*εἰς θεόν* in bezug auf Gott).

Über Lk 12, 22—32: Die Sorge um irdische Güter vgl. § 57.

Über Lk 12, 33 f: Das Schätzesammeln vgl. § 54.

§ 170. Bildliche Ermahnungen zur Bereitschaft für die Wiederkunft Jesu.
Lk 12, 35—48; Mt 24, 43—51.

Das Sammeln von Schätzen im Himmel (Lk 12, 33 >) muß sich mit der Bereitschaft für den Eintritt in die Ewigkeit verbinden. Unter den Metaphern des Aufgürtens des langen Chiton an den Lenden, das der Arbeiter und Wanderer vornimmt, und des Brennens der Lampen, die das zum Handeln nötige Licht schaffen, wird bei Lk diese Bereitschaft gefordert. Es gilt ja, Jesus „den Herrn" zu empfangen. Da legt sich die Vergleichung mit S k l a v e n, die ihren von einer Hochzeitsfeier (*γάμοι*) spät abends heimkehrenden Herrn erwarten, also wach bleiben müssen, von selbst nahe; wenn er an der Türe seines Hauses klopft, müssen sie ihm sofort öffnen können. Geschieht das, so belohnt sie ihr Herr für ihre Pflichttreue. Bei der Schilderung dieses ganz außerordentlich großen Lohnes hat der Evangelist nicht so sehr die Sklaven als die seligzupreisenden Diener Jesu im Auge. Jesus geht so weit, daß er durch Belohnung mit der himmlischen Seligkeit bildlich gesprochen die Rolle des aufgeschürzt arbeitenden und herantretenden Aufwärters für seine zu Tische liegenden Sklaven übernimmt und ihnen so das (himmlische) Gastmahl darbietet. Es ist eben der Lohn für getreues Ausharren, das auch nicht erlahmt, wenn die Parusie sich verzögert, d. h. mit den Worten des Gleichnisses, wenn der Herr sein Nachhausekommen bis in die zweite (9—12 Uhr) oder dritte (12—3 Uhr) Nachtwache verschiebt. Die nicht erwähnte vierte Nachtwache kam wohl praktisch nicht in Betracht; es könnte aber auch im Gegensatz zu Mk 13, 35 eine Dreiteilung der Nacht vorliegen. Die Parabel von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25, 1—13) enthält unter einem andern Bilde die gleiche Mahnung zur Wachsamkeit.

Bei Lk verschärft ein zweites Gleichnis die Forderung der Bereitschaft; Mt bringt es in der Parusierede als Begründung des Befehls: „Seid wach, weil ihr nicht wißt, zu welcher Zeit euer Herr kommt". Einbruchdiebstähle wären unmöglich, wenn der betr. H a u s h e r r wüßte, wann der Dieb kommt; er würde sich nicht dem Schlaf hingeben (*ἐγρηγόρησεν ἄν* Mt scheint im ursprünglichen Lk-Text, wie א* und abendländische Texteszeugen erweisen, zu fehlen) und könnte dann den Dieb vertreiben. Wie ein solcher wachender Hausherr sollen auch die

Jünger Jesu wegen der Unkenntnis seiner Parusiestunde handeln. Den Vergleich mit dem Dieb (in der Nacht) bringt auch 1 Thess 5, 2 und Apk 16, 15.

Ein drittes Gleichnis ist, wie Lk berichtet, durch eine Zwischenbemerkung des Petrus veranlaßt, der im Namen der Apostel fragt, ob das von Jesus in seinem Hausherrngleichnis (wie im Sklavengleichnis) gebotene Warten auf sein Kommen nur von ihnen als den Dienern Jesu im engeren Sinne oder überhaupt von allen Menschen gefordert wird. Jesus gibt die Antwort wieder in einer Parabel aus dem Leben der Sklaven. Wenn der Fall eintritt, daß ein Herr verreist und für diese Zeit einen Sklaven als Vorsteher der übrigen (*ἡ θεραπεία* Lk = *οἱ θεράποντες*, Mt *οἰκετεία* Hausbewohnerschaft) und als Verteiler des Proviantes (*σιτομέτριον* Lk das Maß an Nahrung, *ἐν καιρῷ* zu rechter Zeit) auswählt, so gebietet sowohl die Pflicht der Treue und des Gehorsams wie auch die Klugheit diesem zum Verwalter erhobenen Sklaven, dem Willen seines Herrn genau zu entsprechen. Er wird sich durch seine Gewissenhaftigkeit eine weitere Erhöhung seiner Stellung verdienen und vom zurückgekehrten Herrn zum Gesamtverwalter der Besitzungen ernannt werden. In diesem feierlich versprochenen Lohn liegt bereits ein direkter Hinweis auf die ewige Seligkeit (*μακάριος κτλ.* wie Lk 37). Umgekehrt wird das Los dessen, der wie ein treuloser Verwalter handelt, furchtbar sein. Bei diesem nimmt das Gleichnis den Fall an, daß er seine Gewalt zu Mißhandlungen seiner Mitsklaven (Mt; Lk der Knechte und Mägde) mißbraucht und sich selbst, statt seines Amtes zu walten, Schmausereien und der Trunkenheit hingibt; er glaubt das ungestraft tun zu können, da der Herr länger ausbleibt (*χρονίζει*), der Sklave sich also sicher fühlt. Doch dieser kommt völlig unerwartet — Tag und Stunde sind unvermutet — zurück und haut ihn, als er das frevelhafte Verhalten seines Verwalters wahrgenommen, sofort mit seinem Schwerte nieder (*διχοτομήσει* haut ihn entzwei). Dem Tode folgt aber — und damit geht die bildliche Erzählung unvermerkt in die religiöse Wirklichkeit über — die Verdammnis, indem dem Treulosen der Ort zugewiesen wird, den nach Lk die Ungläubigen (*ἄπιστοι*, nicht die Treulosen), oder nach Mt die Heuchler (die wie die Pharisäer nur äußerlich Gottes Diener sind) einnehmen müssen. Daß es ein Ort schrecklicher Qual ist, die den dort Weilenden Heulen und Zähneknirschen abpreßt, hebt Mt wie 8, 12; 13, 42 und 50; 22, 13 hervor. Da die Apostel von Jesus auch mit einem Aufsichtsamt ausgezeichnet sein werden, ist durch dieses Gleichnis auf ihre erhöhte Verantwortlichkeit hingewiesen; Jesus will sagen: alle müssen bereit sein, ihr aber besonders.

Die Tatsache erhöhter Verantwortlichkeit bringt noch ein viertes, nur von Lk überliefertes und eng zum Vorausgehenden gehöriges Gleichnis zur Anschauung. Es ist für das Maß körperlicher Züchtigung, wie sie damals dem Sklaven gegenüber Regel war, nicht gleichgültig, ob dieser bewußt oder unbewußt dem Willen seines Herrn zuwider gehandelt und eine strafwürdige Tat oder Unterlassung (*μὴ ἑτοιμάσας* weist auf die genannte Pflicht, für den heimkehrenden Herrn alles herzurichten, hin) begangen hat; im ersten Fall bekommt er viel, im zweiten Fall wenig Schläge. Das Gleichnis will sagen, daß Menschen, die die Gebote Jesu kennen und doch sündigen, von Gott viel härter gestraft werden als Sünder, die keine Kenntnis von der christlichen Offenbarung haben (vgl. Mt 11, 22 f <). Den ersteren wurde ja „viel gegeben", so daß die allgemeine Rechtsregel gilt: Wer viel bekommt, um damit zu arbeiten, muß auch viel zurückerstatten; ja diese große Quantität des Zurückzugebenden muß sogar die Quantität dessen, was einem geliehen worden ist, übersteigen (Kapital plus Zins). Vgl. das Gleichnis von den Minen oder Talenten (Lk 19, 11—27 >), das den Jüngern Jesu ebenfalls zur Pflicht macht, die göttlichen Gnadengaben durch eifrige Arbeit zu vermehren.

In dieser Weise bereitete Jesus seine Jünger auf die Zeit seines Entferntseins von ihnen vor. Was sie während dieser Periode zu tun haben werden, ist wesentlich ein Sichbereithalten für seine Wiederkunft. Daß sich die durchaus unbekannte Zeit der Parusie auch hinausschieben kann, ist dadurch angedeutet, daß der treulose Verwalter dieses *χρονίζειν* des Herrn zur Verletzung seiner Pflicht benutzt. Der einzelne muß also auch damit rechnen, daß er die Parusie am Ende der Zeiten nicht mehr hier auf Erden erlebt. Diese Möglichkeit nötigte aber Jesus nicht, die allgemeine Ausdrucksweise von seinem Kommen abzuändern. Denn im Falle eines vorherigen Sterbens war eben der Todestag der Parusietag, da der Baum liegen bleibt, wie er fällt. Daß dieser Hinblick auf den Tod des einzelnen bei den Parusieaussagen (Individualtheorie) durchaus den Gedanken Jesu entspricht, hat das in den allgemeinen Zusammenhang dieses Lk-Kapitels gehörige Gleichnis vom törichten Reichen (vgl. § 169) gezeigt.

§ 171. Das Feuer auf der Erde.

Lk 12, 49—53; Mt 10, 34—36.

Im Zusammenhang des Ausblickes auf die ernste Zeit zwischen Jesu Weggang und seiner Wiederkunft bringt Lk ein Logion, das das Anzünden eines Brandes auf Erden durch ihn als Zweck seines In-die-

Welt-Gekommenseins prophezeit. Diese Metapher (s. Mk 9, 49) gründet sich auf die das Schlechte zerstörende und reinigende Kraft des Feuers, weist also auf die in Kampf und Leiden sich vollziehende Scheidung der Geister hin (vgl. Lk 2, 34 f). Ja Jesus ist, rein natürlich gesprochen, so grausam, daß er das schreckliche Schauspiel dieses Weltbrandes schon jetzt erleben möchte (*τί θέλω εἰ* = wie sehr würde es meinem Wunsche entsprechen, wenn). Er selbst muß das Feuer anzünden, indem er die Tat vollziehen muß, die den einen eine Torheit, den andern ein Ärgernis, den dritten Erlösung durch Gott ist (1 Kor 1, 18). Es ist sein Sterben am Kreuze, das wie Mk 10, 38 bildlich ein Getauftwerden mit der (Blut-)Taufe genannt wird. Trotz der Schrecklichkeit dieses Geschickes entzieht sich ihm Jesus nicht, sondern es drückt sogar wie eine schwere Last auf ihn, daß es noch nicht erfüllt ist. Die Deutung, daß Jesus von Todesangst gequält wird, zerstört den Parallelismus von *πῶς συνέχομαι* zu *τί θέλω*. Wenn dann dieser nahe bevorstehende (darum *ἀπὸ τοῦ νῦν*) Zeitpunkt des Anzündens des Weltbrandes gekommen sein wird, wird er sich in einer bis in die Familien hineinreichenden Entzweiung der Menschen um Christi willen auswirken. Lk 12, 52 f berichtet dasselbe wie Mt 10, 34—36; vgl. § 80.

§ 172. Beurteilung des Wetters und der Zeit.

Lk 12, 54—56; Mt 16, 2 f.

Ein anderes ebenfalls auf die kommende Zeit hinweisendes Logion war nicht mehr bloß an die Jünger, sondern an das jüdische Volk gerichtet. Bei Mt bildet es die Antwort an die ein Zeichen fordernden Pharisäer und Sadduzäer (vgl. § 140). Jesus geht von der Tatsache aus, daß die Juden sehr wohl kommenden Regen aus dem Aufsteigen einer Wolke im Westen und kommende Hitze aus dem Eintreten von Südwind voraussagen, also das Antlitz (Aussehen) von Erde und Himmel richtig beurteilen können, aber für die Bedeutung der gegenwärtigen Zeit, die den Messias gebracht hat, kein Verständnis haben. Da die Juden den Ruhmestitel, religiös das richtige Urteil zu besitzen, in Anspruch nehmen, liegt also Heuchelei vor. Bei Mt ist fast mit denselben Worten die gleiche Folgerung aus einer anderen, dasselbe besagenden Wetterregel gezogen (helles Abendrot bringt gutes, düsteres Morgenrot schlechtes Wetter). Dieser formale Unterschied nötigt wohl noch nicht dazu, den Vorgang zu duplizieren. Vielleicht standen in der gemeinsamen Quelle des Mt und Lk die beiden Regeln als Doppelspruch hintereinander (vgl. Mt 24, 40 f). Dann müßte das Logion zeit-

lich in die galiläische Wirksamkeit Jesu, wahrscheinlich in seinen Aufenthalt in der Gegend von Dalmanutha, verlegt werden.

§ 173. Das Gleichnis von der Versöhnung auf dem Weg zum Richter.

Lk 12, 57—59; Mt 5, 25 f.

Der Ernst der gegenwärtigen Zeit legt es überhaupt nahe, dem künftigen Gerichte sich dadurch zu entziehen, daß man sich selbst schon das, was rechtens ist, sagt und danach handelt. Es ist im religiösen wie im sozialen Leben, wo ein Schuldner gut daran tut, die letzte Gelegenheit (ὡς = während) zur Verständigung mit seinem Gläubiger, den gemeinsamen Gang zum Richter (ἄρχων und κριτής), auszunützen (δὸς ἐργασίαν = operam da) und vom Gegner loszukommen (ἀπαλλάσσεσθαι), um so den Schuldprozeß und seine schlimmen Folgen von sich abzuwenden. Vgl. über diese Parabel bei der Mt-Parallele in der Bergpredigt (§ 45). Es liegt auch hier der Fall einer verschiedenen Anwendung ein und derselben Parabel durch die Evangelisten vor. Wahrscheinlich hat sie Jesus tatsächlich in der letzten Zeit gesprochen.

§ 174. Außerordentliche Todesfälle.

Lk 13, 1—5.

In die gleiche Zeit, also auch mehr an das Ende der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, gehört die Mahnung zur Bekehrung, die Jesus an zwei große Unglücksfälle angeknüpft hat. Der erste muß sich eben erst [1] ereignet haben, da ihn ankommende Zuhörer Jesus als Neuigkeit erzählten. Galiläische Männer wurden von (den Soldaten des römischen Prokurators) Pilatus bei der Schlachtung ihrer Opfertiere niedergehauen, so daß Menschenblut und Tierblut sich mischte. Das geschah sicher, weil die Betreffenden den Römern als Revolutionäre galten. Aber auch die Juden müssen sie für besonders schlimme Verbrecher gehalten haben, da Jesus dann die Möglichkeit eines solchen Urteils ablehnt. Vielleicht erblickte man in dem Umstand, daß sie bei der Darbringung von Opfern getötet wurden, ein Zeichen dafür, daß Gott von ihren Opfern nichts wissen wollte. Jüdische Verteidiger ihrer Religion wären nicht als Sünder, sondern als Märtyrer für Gottes Sache betrachtet worden. Es läge also die Vermutung nahe, daß es sich um Anhänger einer jüdischen Sekte, die eigene gottesdienstliche Versammlungen mit Opfern hatte, handelt. Pilatus hat auch später am Ende seiner Regierung (i. J. 35) nach Fl. Josephus (Ant. XVIII, 4, 1)

sektiererische Samaritaner, die sich auf dem Berge Garizim versammeln wollten, dort niedermachen lassen. Eine solche Zusammenrottung von Galiläern wäre aber wohl in Galiläa erfolgt, und hier war Pilatus nicht Landesherr. Darum wird der Opferakt, bei dem die Niedermetzelung erfolgte, wohl im Tempel von Jerusalem geschehen sein, ohne daß gleich ein Eindringen der Galiläer in den Vorhof der Priester, wo der große Brandopferaltar stand, anzunehmen wäre, da die Schlachtung der Tiere in den äußeren Vorhöfen vorgenommen wurde. Wohl aber müssen dann die Soldaten des Pilatus in diese den Juden allein zugänglichen Plätze gewaltsam eingedrungen sein. Wahrscheinlich waren diese Galiläer Anhänger des i. J. 6 oder 7 n. Chr. aufgetretenen Revolutionärs Judas, des Galiläers (Apg 5, 37), der die die Geschicke des Judentums aufs ungünstigste beeinflussende und übertriebener Freiheitsschwärmerei ergebene Zelotenpartei begründete (vgl. Jos., Ant. XVIII, 1, 1, wo sich auch allgemeine Hinweise auf die unermeßlichen Leiden und die vielen Kämpfe finden, die diese revolutionäre Bewegung verschuldet hat; unter ihnen kann das von Lk allein erwähnte
2 f Blutbad sehr wohl eingereiht werden). Immerhin lehnt es Jesus entschieden ab, in diesen Fanatikern die schlimmsten Sünder unter den Galiläern zu sehen, ermahnt aber die Juden, aus diesem schrecklichen Geschick die Folgerung zu ziehen, daß ihre Unbekehrbarkeit und Ver-
4 stocktheit ihnen allen einen „ähnlichen Untergang“ verursachen wird. Die gleiche Nutzanwendung knüpft Jesus an einen anderen, wahrscheinlich auch kurz vorher geschehenen Unglücksfall. Ein Turm, der in der Nähe des Siloahteiches am Ausgange des Tyropöontales (vgl. zu Jo 9, 7 § 130) stand und wahrscheinlich zu der bis dahin reichenden Stadtmauer gehörte (Jos., Bell. Jud. V, 4, 2), war eingestürzt; 18 Menschen waren dadurch ums Leben gekommen. Auch hier sah der damalige Volksglaube eine göttliche Strafe für begangene Sünden (vgl. zu Jo 9, 2), und viele mögen wegen der Schwere des Unglücks, wahrscheinlich auch wegen eines uns nicht mehr bekannten Nebenumstandes (es könnten z. B. Revolutionäre gewesen sein, die sich dort verschanzt hatten), die Getöteten als die schlimmsten Sünder (ὀφειλέται) von ganz Jerusalem
5 betrachtet haben. Jesus verneint auch diese Folgerung und warnt nochmals vor Unbußfertigkeit wegen des sonst allen drohenden „ebenso“ gestalteten Verderbens. Diese so zweimal der Gesamtheit des ungläubigen Judentums prophezeite Katastrophe ist wohl auf die Zerstörung Jerusalems i. J. 70 und die damit eingetretene Vernichtung der jüdischen Nation als Gesamtheit (πάντες muß nicht auf alle Einzelpersonen bezogen werden) zu deuten (vgl. 13, 34 f >), wo auch Ermordung durch römische Soldaten und Mauereinsturz bei der Zerstörung der Stadt und

ähnliche Todesursachen das Schicksal vieler Feinde Christi sein wird. Daß dieser gewaltsame Tod für sie der Übergang in das dauernde Verderben bedeutet, ist wohl nur indirekt in der Drohung Jesu enthalten.

§ 175. Das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaum.
Lk 13, 6—9.

Die Mahnung zur Bekehrung wird verstärkt durch ein Gleichnis, das zeigen soll, daß es allerhöchste Zeit ist, „Frucht zu bringen“, d. h. in Gesinnung und Tat ein Mitglied des von Jesus verkündeten Gottesreiches zu werden (vgl. Mt 3, 8 u. 10 <; 7, 17 ff <). Es wird der 6 in Palästina nicht seltene Fall angenommen, daß ein Fruchtbaum, hier der oft vorkommende Feigenbaum, den Vorzug hatte, in einem Weingarten zu stehen. Trotzdem blieb er bis jetzt unfruchtbar und schon seit 7 drei Jahren, d. h. der Zeit, da man von ihm Früchte erwarten durfte (*τρία ἔτη ἀφ' οὗ* ℵ B D = drei Jahre sind es, seitdem), suchte der Besitzer des Weingartens bei seinen Besuchen vergebens nach solchen. Infolgedessen reißt ihm jetzt die Geduld und er erteilt dem Weingärtner den Befehl, den unfruchtbaren Baum auszuhauen (mit den Wurzeln; *ἔκκοψον*), da er sonst nutzlos dasteht und der Erde wertvolle Säfte und Nahrungsstoffe raubt (*καταργεῖ* wertlos macht). Doch der Gärtner hat 8 die Hoffnung noch nicht aufgegeben und erbittet vom Herrn noch ein viertes Jahr. Er will außerordentliche Mittel anwenden, die Erde um den Baum herum aufgraben und Dünger hineinlegen; so könnte doch 9 die Möglichkeit künftigen Fruchttragens geschaffen werden (der Bedingungssatz *κἂν μὲν κτλ.* ist ein Ausruf, der als Ergänzung ein *εὖ ἔχει* oder ähnl. verlangt); wenn freilich auch diese letzten Mittel versagen sollten, dann mag die Aushauung vollzogen werden.

Den ungläubigen Juden soll damit zum Bewußtsein gebracht werden, daß ihnen nur mehr eine Gnadenfrist zur Bekehrung gelassen ist. Sie stehen im Weingarten Gottes, d. h. sind von Begnadigungen und Auszeichnungen Gottes überhäuft (vgl. Röm 9, 4 f), sind aber doch bis jetzt religiös unfruchtbar geblieben. Das mußte den Herrn des Weingartens erzürnen; Gottes Gerechtigkeit mußte das Verwerfungsurteil sprechen. Nur der gegenwärtige Arbeiter im Weingarten Gottes, d. i. Jesus selbst, erflehte von Gott noch eine Gnadenfrist. Da tatsächlich das öffentliche Wirken Jesu nach unserer Annahme von der Taufe an sich bis in ein viertes Jahr hineinerstreckte, wäre es ein merkwürdiger Zufall, wenn nicht Jesus im Hinblick darauf die Zeitbestimmung von drei Jahren gewählt und so die Dauer seines bisherigen Wirkens im Judentum angedeutet hätte. Eine zu spezielle Deutung wäre es aber, wenn man unter

dem Feigenbaum nur Jerusalem als Hauptplatz des Weingartens (= Israel) verstehen wollte. Gewiß bezieht sich die Verfluchung des unfruchtbaren Feigenbaumes durch Jesus (Mk 11, 12 ff u. 20 >) sowie seine Klage Mt 23, 37 < auf das verstockte Jerusalem. Aber die gegenwärtige Parabel ist keine Herübernahme und Abänderung der von Mt und Mk überlieferten parabola facti.

§ 176. Die Heilung der verkrümmten Frau am Sabbat.

Lk 13, 10—17.

Der erste der drei Heilungsberichte des Reiseberichtes ist hier von 10 Lk ohne genaue Orts- und Zeitbestimmung eingefügt. Nur daß sich das Ereignis in einer Synagoge und an einem Sabbat, also wohl im 11 Anschluß an den Gottesdienst, zutrug, wird vorausgeschickt. Jesus vollzog nicht bloß eine einfache Krankenheilung, sondern die Befreiung von einem Dämon, der in Satans (Vers 16) Dienst eine jüdische Frau „gefesselt", also von ihr Besitz genommen und ihre Körperkräfte derart geschwächt hatte — darum heißt er *πνεῦμα ἀσθενείας* —, daß sie überhaupt nicht (*εἰς τὸ παντελές* wird wohl besser auf *μὴ δυναμένη* bezogen) gerade stehen, sondern in zusammengebückter Haltung leben mußte. Dieser beklagenswerte Zustand dauerte schon 18 Jahre, schien also hoffnungslos. Daß nichts davon erzählt ist, daß die Frau sich an Jesus um Hilfe wandte und Vertrauen zu ihm bekundete, bestätigt die Annahme von Besessenheit. Solchen Kranken kommt Jesus, ohne von 12 f ihnen gebeten zu sein, entgegen. Auch hier wurde die Frau erst von Jesus herbeigerufen und erfuhr unter Handauflegung, dem bekannten Symbol der wunderbaren Kraftübertragung, Heilung. Da Bindung durch eine fremde Gewalt vorlag, verkündet Jesus die „Lösung von der Schwachheit" schon vorher als geschehene Tatsache. Die sofort folgende Wiederkehr der Kräfte der Frau bekundete sich darin, daß sie sich wieder aufrichten konnte. Sie erkannte Gott als die letzte Ursache ihrer Heilung 14 und lobte ihn durch Dankgebete. Dagegen nahmen die Gegner (Vers 17) an diesem Wunder Anstoß, weil es ihrer pharisäischen Denkweise als Verletzung der Sabbatruhe erschien; nach Ex 20, 9; Dt 5, 13 stünden für Krankenheilungen die sechs Werktage zur Verfügung. Der ebenso denkende Synagogenvorsteher machte sich zum Wortführer in dieser Sache (*ἀποκριθείς* = er äußerte sich dazu), richtete aber seine Vorwürfe nicht direkt an Jesus, sondern an die anwesende Volksmenge und 15 verbot ihr, ihre Kranken am Sabbat zu Jesus zu bringen. Doch trifft ihn und seine Freunde (*ὑποκριταί*) sofort Jesu Anklage der Heuchelei; sie wollen als genaueste Beobachter des göttlichen Gesetzes erscheinen, gestatten sich aber selbst sofort Ausnahmen, wenn materielle Interessen

vorliegen. Keinem fällt es z. B. ein, sein Tier im Stalle am Sabbat dürsten zu lassen, sondern jeder führt es auch an diesem Feiertage zur Tränke, nachdem er es von der Krippe im Stall losgebunden hat. Soll 16 dann eine rein geistige Losbindung von Satans Fesseln, wie sie in der Heilung einer Besessenen eben geschah, am Sabbat verboten sein? Diese argumentatio a minori ad maius wird noch verstärkt, indem auch auf den Vorzug der Kranken, von Abraham abzustammen, also dem auserwählten Gottesvolke anzugehören, und auf die lange, mitleiderregende Dauer der Besessenheit hingewiesen wird. Auf diese Brand- 17 markung ihrer auf das Äußere und Mechanische eingestellten Gesinnung konnten die jüdischen Führer nichts Stichhaltiges erwidern; sie schwiegen also beschämt (vgl. Js 45, 16). Umgekehrt herrschte beim Volke große Freude darüber, daß es den Vollbringer so „herrlicher“ Wundertaten zu sehen bekommen hatte. — Der Nachdruck dieses lukanischen Berichtes liegt auf der Ablehnung einer pharisäischen Auffassung des Sabbatgebotes. Über ähnliche Sabbatkonflikte vgl. Mk 3, 1 bis 6 + (§ 69) und die von Jo berichteten Heilungen am Bethesdateiche (§ 87) und des Blindgeborenen (§ 130); ebenso unten Lk 14, 1—6 (§ 180).

Über Lk 13, 18—21: das Parabelpaar vom Senfkorn und Sauerteig vgl. § 107 u. 108.

§ 177. Bedrohung Israels mit dem Ausschluß aus dem Gottesreiche.

Lk 13, 22—30; vgl. Mt 7, 13 f; 8, 11 f.

Wahrscheinlich hat das Bewußtsein, Perikopen aus früheren 22 Perioden oder zeitlich nicht fixierte Berichte eingeschaltet zu haben, Lk veranlaßt, den 9, 51 ergriffenen chronologischen Faden wieder aufzunehmen und zu betonen, daß Jesus so oder ähnlich predigend seine Reise nach Jerusalem fortsetzte; die Städte und Dörfer, die er dabei durchwanderte, konnten ihn nicht für längere Zeit als Gast beherbergen. Das Ziel Jerusalem rückte also immer näher. So war es auch Zeit, die Warnungen vor dem Unglauben immer eindringlicher zu gestalten und die Drohung mit der Hölle immer direkter auszusprechen. Dazu bot sich 23 damals, wie nur Lk erzählt, ein Anlaß, als irgendeiner der Zuhörer Jesu nach der Zahl derer, die vom ewigen Verderben gerettet werden, fragte; die Feindseligkeit gegen Jesus legte nahe, daß die Zahl nur klein sein werde. Die Antwort Jesu faßt sofort das praktische Handeln ins 24 Auge und ermahnt, den Kampf, den das Leben auf Erden mit sich bringt (2 Tim 4, 7), siegreich zu bestehen, so daß man einst „durch die enge Pforte“ des jenseitigen Gottesreiches zum Genuß der Seligkeit gelangen kann. Der Ernst der Mahnung wird durch die traurige Prophezeiung begründet, daß tatsächlich viele Menschen nicht zur Selig-

keit gelangen werden; es wird zwar der Augenblick kommen, wo auch sie (im Gegensatz zu ihrem Verhalten im diesseitigen Leben) den Eintritt in den Himmel sich erzwingen wollen; aber dann wird es zu spät sein; ihr Suchen wird vergeblich sein. Vgl. die gleiche Parabel von der engen Pforte in der Bergpredigt des Mt (7, 13 f), wo sie noch durch das Gegenbild von der breiten Pforte und durch das Parallelgleichnis vom
25 engen und breiten Weg erweitert ist (§ 62). Für Lk ist die eschatologische Deutung, das verschlossene Himmelstor, die Hauptsache. Darum wird dieser Ausschluß noch erläutert, indem sich Jesus selbst in allegorischer Weise als einen Hausherrn darstellt, der abends vor dem Schlafengehen (vgl. Mk 4, 27) noch eigenhändig die Haustüre verschlossen hat (mit *ἀφ' οὗ* beginnt man besser einen neuen Satz). Die jetzt ungläubigen Juden erscheinen bildlich als Leute, die dann an der verschlossenen Türe anklopfen und Einlaß begehren. Aber Jesus wird ihnen erklären (mit *καὶ ἀποκριθεὶς ἐρεῖ* beginnt wohl der Nachsatz), daß sie ihm nach ihrer Herkunft unbekannt sind, daß also zwischen ihm und diesen Ungläubigen keinerlei Beziehungen bestehen. Ähnliches widerfährt nach Mt 25, 10—12 den törichten Jungfrauen von seiten des Bräutigams; aber deswegen liegt bei Lk nicht etwa ein Aus-
26 schnitt aus dieser Parabel vor. Er führt ja auch die Allegorie noch fort, indem er die ungläubigen Zuhörer Jesu noch weiter mit ihm verhandeln läßt; sie wollen das „Ich kenne euch nicht" nicht gelten lassen und weisen darauf hin, daß sie doch sogar Tischgemeinschaft mit ihm gehabt (Jesus nahm öfter Einladungen zu Mahlzeiten der Juden an) und auf den Straßen der palästinensischen Städte und Dörfer seine
27 Predigten gehört haben (wie eben jetzt). Aber diese rein äußerlichen Beziehungen begründen kein Erkanntwerden durch Christus. Darum die Wiederholung der Versicherung Jesu, sie nicht zu kennen; ja noch mehr: eine direkte Verdammung; sie gelten Jesus als Übeltäter und müssen deshalb von ihm weichen (vgl. Mt 25, 41). Diese Verfluchung ist mit den Worten des Ps 6, 9 ausgesprochen. So lautet auch das Verdammungsurteil, mit dem Jesus in der Bergpredigt des Mt (7, 22 f) seine künftige Richtertätigkeit am Jüngsten Tage offenbart; dort trifft aber das Urteil die „vielen" Christen, die sich sogar besonderer charismatischer Auszeichnung erfreuen durften, jedoch Sünder waren (vgl. § 64); es liegt also eine mehr formale als inhaltliche Parallele zwischen
28 f Mt und Lk vor. Dagegen hat die bei Lk noch folgende Schilderung des traurigen Loses der verdammten Juden, die sogar zusehen müssen, wie Heiden am himmlischen Gastmahl teilnehmen, so viel wörtliche und sachliche Gleichheiten mit der Drohweissagung Mt 8, 11 f, die dort an die Bewunderung der Glaubensstärke des Hauptmanns von Kapharnaum

angehängt ist, daß es sich wohl um ein und dasselbe Logion Jesu handelt, das aber Lk in geschichtlich wahrscheinlicherem Zusammenhang bringt (vgl. § 69). Bei ihm ist diese Umkehrung bestehender Verhältnisse in 30 der jenseitigen Zukunft eine Illustrierung des wohl sprichwörtlichen Satzes, daß manche Letzten die Ersten sein werden und manche Ersten die Letzten (vgl. Mk 10, 31 >; Mt 20, 16, § 199 u. 200).

§ 178. Jesus kündet sein Verlassen des Gebietes des Herodes an.
Lk 13, 31—33.

Der Historiker Lk weiß zu berichten, daß der Landesherr von 31 Galiläa und Peräa, der Tetrarch Herodes Antipas (vgl. Lk 3, 1 u. 19; 9, 7 ff), in dieser späten Stunde in die Geschicke Jesu einzugreifen versuchte. Wahrscheinlich hatten die Feinde Jesu von ihm die Beseitigung Jesu verlangt. Er hatte aber Angst davor, sein Gewissen mit einem neuen Morde zu belasten, nachdem ihn die Enthauptung des Täufers schon beschwerte. Als einfachster Ausweg erschien es, wenn Jesus durch Überschreiten der Landesgrenze nach Judäa ging und so in die direkte Gewalt der Synedristen, die schon längst seinen Tod beschlossen hatten, geriet. Darum ließ er durch Pharisäer Jesus diesen Rat geben; sie sollten ihn dadurch verstärken, daß sie ihm direkt mitteilten: Herodes trachte ihm nach dem Leben, sich also den Anschein geben, als meinten sie es gut mit Jesus. Tatsächlich führten die Pharisäer diesen schlau ausgedachten Plan aus und kamen gerade in der Stunde zu Jesus, als er den verstockten Juden die Hölle androhte. Die Antwort Jesu be- 32 kundet, daß er auch ihre feindseligen Absichten durchschaut. Darum richtet sie sich gleich direkt an Herodes und nennt ihn einen Fuchs, d. h. einen hinterhältigen, schlau vorgehenden Menschen. Wie unrecht es ist, von ihm einen Abbruch seiner Tätigkeit zu verlangen, zeigt der Hinweis auf seine Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen, die doch nur Wohltaten für die Menschen darstellen. Diese beglückende Tätigkeit wird Jesus im Gebiete des Herodes noch fortsetzen, aber nur noch heute und morgen, d. h. in der nächsten Zukunft. Nach Ablauf dieser nur mehr kurzen Periode kommt freilich „übermorgen" das von seinen Feinden gewünschte Ende: Jesus wird vollendet, d. h. er erleidet den gewaltsamen Tod (vgl. Hebr 2, 10; 5, 9). Herodes braucht übrigens (*πλήν*) 33 Jesus gar nicht zum Verlassen seines Landes zu drängen. Es geschieht schon von selbst. Jesus will sich ja nicht an den Stätten, wo er jetzt predigt und Wohltaten spendet, für längere Zeit niederlassen, sondern befindet sich nur auf der Durchreise dort. Sein Ziel ist ohnehin nur Jerusalem (*οὐκ ἐνδέχεται* es geht nicht an), weil er den Tod sucht,

Jerusalem aber den traurigen Ruf hat, daß die zu ihm gesandten Propheten dort ermordet werden (vgl. den nächsten Vers). — Diese Worte muß Jesus kurze Zeit, bevor er Judäa betrat, also wohl in Peräa (vgl. Mk 10, 1), gesprochen haben.

§ 179. Weissagung über Jerusalem.

Lk 13, 34 f; Mt 23, 37—39.

Wohl das Stichwort: Jerusalem als Prophetenmörderin war für Lk der Anlaß, ein sicher in seinen allerletzten Lebenstagen in oder bei Jerusalem selbst — es wird direkt angeredet — gesprochenes Logion Jesu anzureihen, das Mt in die Ereignisse der Karwoche einschiebt, aber auch in systematischem Zusammenhang im Anschluß an die Rede wider die Pharisäer bringt (vgl. § 166). Trotz der großen Schuld, die Jerusalem durch Ermordung von Propheten (z. B. Jer 26, 23) und Steinigung von Männern, die Gott zu ihm gesandt hatte (z. B. 2 Chr 24, 21), auf sich geladen hat, wäre noch Rettung möglich gewesen. Jesus selbst hätte sie gebracht und oftmals hat er sie deshalb den Bewohnern der Stadt angeboten; er selbst wäre die Person, um die sich die Bewohner der Stadt geschart hätten, und zugleich ihr sicherer Schutz und Schirm geworden, wofür das schöne Bild der ihre Jungen unter ihren Flügeln bergenden Henne die Vergleichung bietet. Nur der dem Willen Jesu entgegenstehende Wille der Bewohner Jerusalems ist schuld daran, daß das Unglück seinen Lauf nimmt. Die Strafe wird in einem Verlassenwerden (*ἀφίεται* Präsens, das baldige Eintreten andeutend) und einer Verödung (Mt) der von ihnen bewohnten Stadt (*ὁ οἶκος ὑμῶν*) bestehen; also liegt wieder eine Weissagung der Zerstörung Jerusalems i. J. 70 vor (vgl. Lk 13, 3 u. 5). Diese Katastrophe ist dadurch ermöglicht (Mt *γάρ*), daß nun eine Zeit kommt — Jesus kündet sie feierlich an (*λέγω ὑμῖν*) —, wo die Jerusalemiten Jesus nicht mehr zu Gesicht bekommen werden; der, der sie auch dann noch retten könnte, wird von ihnen gegangen sein. Ein Wiedersehen (in freundlichem Sinne) wird erst dann wieder stattfinden, wenn die Bewohner Jerusalems Jesus bei seiner einstigen Parusie als den „im Namen Gottes Kommenden“, d. h. als den Messias, gläubig anerkennen und jubelnd begrüßen werden (*εὐλογημένος*). Diese Willkommworte sind dem zum großen Hallel gehörigen Ps 118 (Vers 26) entnommen und Jesus auch bei seinem feierlichen Einzug in Jerusalem entgegengerufen worden (vgl. Mk 11, 9 +; Jo 12, 13). Es ist aber chronologisch und sachlich unmöglich, diese gegenwärtige feierliche Prophezeiung eines Wiedersehens auf den Palmsonntag zu beziehen. Vielmehr spricht hier Jesus die Erwartung aus,

daß es Juden geben wird, die sich zu ihm bekehren werden, eine Offenbarung, die auch den Apostel Paulus (Röm 11, 25 f) begeistert hat.

§ 180. Die Heilung eines Wassersüchtigen am Sabbat.
Lk 14, 1—6.

Mit diesem Sonderbericht über ein neues Wunder Jesu, die zweite Heilung im sog. Reisebericht, eröffnet Lk eine Serie von Erzählungen (bis Vers 24), die Belehrungen bei einem Gastmahl enthalten. Die erste 1 f hatte wieder eine Sabbatheilung zum Anlaß. Ein Wassersüchtiger war an einem Sabbat — nähere Orts- und Zeitangaben fehlen — in das Haus eines Führers (*ἄρχων*) der Pharisäerpartei gekommen, weil auch Jesus dort eingetreten war, um der Einladung zu einem Gastmahl (*φαγεῖν ἄρτον* pars pro toto) zu folgen. Es waren auch noch andere pharisäisch gesinnte Gäste anwesend. Alle freuten sich, das offenbar viel besprochene Verhalten Jesu nun auch persönlich genau beobachten zu können. Die vom Kranken entweder direkt ausgesprochene oder schon durch sein Kommen ausgedrückte Bitte um Heilung bot sofort Gelegenheit, zu erfahren, ob sich Jesus (wieder) über das Gebot der Sabbatruhe hinwegsetzen werde oder nicht. Zu ihrer größten Überraschung schob 3 aber Jesus ihnen selbst als pharisäisch gesinnten Kennern des atl Gesetzes (*οἱ νομικοὶ καὶ Φαρισαῖοι*) die Entscheidung der Frage zu, und erst als 4 sie schwiegen, also weder ein Ja noch ein Nein auszusprechen wagten, ließ er die Sprache der Tat folgen und vollzog die Heilung unter Vornahme einer Handlung, mit der er den Kranken an sich zog (*ἐπιλαβόμενος* wie 9, 47). Dann entließ er ihn als geheilt. Zu seiner Rechtferti- 5 gung wies dann Jesus auf einen analogen Fall hin, in dem kein Jude Bedenken trägt, die Sabbatruhe in starker Weise zu verletzen. Wenn sich das Unglück ereignen sollte, daß ein Knabe (*υἱός* besser bezeugt als das wohl unter dem Einfluß von 13, 15 eingedrungene *ὄνος*) oder auch nur ein Rind in den Brunnenschacht fällt, wird selbstverständlich von seiten des Vaters bzw. Besitzers auch am Sabbat alles aufgeboten und getan, um den Menschen oder das Tier herauszuziehen und damit zu retten. Jesus wollte durch diesen Hinweis auf erhebliche Verletzungen der Sabbatruhe zeigen, daß dieses göttliche Gebot seine Grenzen in den Forderungen der Liebe hat und infolgedessen hinter diesen zurückstehen muß. Es wäre Grausamkeit, einen Kranken nur wegen des Sabbatgebotes länger in seinem bemitleidenswerten Zustande zu lassen, zumal der Heilungsakt selbst, auch wenn er sich mit einer kleinen Handlung verbindet, keine Störung der Sabbatruhe bedeutet. Die Pharisäer mußten sich also sagen, daß ihre buchstäbliche Auffassung der Sabbatruhe von ihnen selbst aus Barmherzigkeit nicht konsequent durchgeführt wird,

daß sie also kein Recht haben, Jesu Barmherzigkeitstat zu beanstanden.
6 Das müssen sie auch gefühlt haben und darum konnten sie keine Einwände gegen Jesu Verhalten erheben.

Obwohl für Heidenchristen schreibend und jüdisch-christliche Kontroversfragen sonst meist übergehend, bietet Lk hiermit schon den dritten Bericht über Sabbatheilungen (vgl. 6, 6 bis 11+, § 89; 13, 10—17, § 176). Die Frage hat eben auch für Heidenchristen großes Interesse. Die von Mt im ersten Bericht als Sondergut eingefügte argumentatio a minori ad maius: Wenn man am Sabbat unbedenklich ein Schaf aus einer Grube, in die es gefallen ist, zieht, so muß man erst recht Menschen helfen, berührt sich so eng mit dem von Lk hier erwähnten Analogiebeweis, daß dieselbe Quelle angenommen werden darf.

§ 181. Mahnungen für die Gäste und den Gastgeber.
Lk 14, 7—14.

Wahrscheinlich bei dem sich der Heilung des Wassersüchtigen anschließenden Gastmahl gab Jesus wichtige sittliche Mahnungen, die auch
7 ein Gastmahl als Bild oder Anlaß wählen. Das von ihm beobachtete (*ἐπέχων*) Auswählen der Ehrenplätze an der Tafel (wohl von seiten der Pharisäer vgl. Mk 12, 39 +) ist ihm Anlaß, diese Bekundung des Ehr-
8 f geizes als töricht zu brandmarken. Wer z. B. bei einem Hochzeitsmahl (*γάμοι*), bei dem viele Gäste geladen sind, so handelt, riskiert eine große Beschämung und Degradierung; es könnte doch später ein noch vornehmerer Gast kommen, so daß er auf Geheiß des Gastgebers diesem seinen Ehrenplatz abtreten müßte; dann bliebe nur mehr der letzte Platz,
10 der seiner Würde nicht entspricht, für ihn übrig. Die natürliche Klugheit empfiehlt deshalb, genau umgekehrt zu handeln und sich gleich von vornherein den letzten Platz auszuwählen; dann hat man die beabsichtigte (*ἵνα*) Möglichkeit, daß der Gastgeber diese Placierung als nicht entsprechend erklären und einen besseren Platz anbieten wird; die Tischgenossen werden einen so Erhöhten dann nicht bloß wegen seiner Stellung, sondern auch wegen seiner Bescheidenheit ehren. Aus diesem „Gleichnis“ (Vers 7), das rein menschliche Schlauheit (vgl. Mt 10, 16; Lk 16, 8) zum Vergleichungspunkt für die im religiösen Leben nötige
11 und himmlischen Lohn eintragende Demut macht, sollen die Zuhörer wieder die allgemein gültige Regel lernen, daß Selbsterhöhung Erniedrigung und Selbsterniedrigung Erhöhung im Gefolge hat (vgl. Mt 18, 4; 23, 12; Lk 18, 14). Eine ähnliche Mahnung enthält Prov 25, 6 f. Auch hier nur ein Beispiel der nötigen Demut und keine eigentliche Parabel zu finden, ist mit dem Wortlaut (*ἵνα* Vers 10) nicht ganz vereinbar; es wäre ja dann die sog. bucklige Demut, die Ehre sucht, direkt empfohlen.

Sodann wendet sich Jesus an den Gastgeber selbst. Ihm wird angedeutet, daß nach dem Maßstabe der im Gottesreiche geltenden Sittlichkeit Einladungen, wie auch die gegenwärtige, wertlos sind. Solche gemeinsamen Mahlzeiten, als Frühstück oder (abendliche) Hauptmahlzeit dargeboten, können nicht einmal als Ausdruck gastlicher Gesinnung gelten. Denn dadurch, daß nur Menschen eingeladen sind, die in freundschaftlicher, verwandtschaftlicher oder nachbarlicher (hier werden aber nur die Reichen auserwählt) Beziehung zum Gastgeber stehen, verrät dieser seinen Eigennutz: er erwartet Gegeneinladungen und Vergeltung. Das Richtige und allein Seligmachende ist, sich arme und kranke (z. B. verstümmelte, lahme und blinde — mit solchen Leiden Behaftete können noch als Gäste herbeigeführt werden) Menschen, die die Einladung nicht erwidern können, zu Tisch zu laden. Nur durch solche Werke der Barmherzigkeit werden religiöse Werte geschaffen, die beim Jüngsten Gericht in die Wagschale fallen und den Gerechten, die von den Toten auferstehen, ewigen Lohn vermitteln. Einladungen aus anderen guten Motiven bleiben bei dieser Würdigung der Gastlichkeit außer Betracht. Es wird nur dem Egoismus der höchste Altruismus entgegengestellt (vgl. Mt 5, 40 u. 46 f). 12 13 f

§ 182. Die Gleichnisse von den zum großen Gastmahl Geladenen.
Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14.

Lk kennt den Anlaß. Bei demselben Gastmahl, bei dem Jesus die vorausgehenden Mahnungen für Gäste und Gastgeber erteilte, begeisterte sich einer der Gäste derart für das von Jesus so geschilderte Gottesreich, daß er die Mitglieder desselben (bildlich: die dort Brot Essenden) glücklich pries, also dem Wunsche Ausdruck verlieh, auch von Jesus aufgenommen zu werden. Die Antwort Jesu zeigt ihm deshalb in einem länger ausgeführten Gleichnis, wer Mitglied dieses Reiches sein wird und wer nicht. Das Gleichnis steht in teilweise veränderter Form auch bei Mt, wo es als dritte Parabel den Parabeln von den ungleichen Söhnen und von den bösen Winzern angereiht ist, also unter den Ereignissen der Karwoche wohl nur aus systematischen, nicht geschichtlichen Gründen erscheint. Die einfachste und in sich völlig abgerundete Form, demnach wohl auch die ursprünglichste, bietet **Lk**. Danach beabsichtigt ein offenbar reicher Mann ein großes Gastmahl zu geben, zu dem er schon im voraus viele Gäste eingeladen hat. Damit ist Gott gemeint, der viele Menschen durch seine Gnadenauszeichnungen zur Teilnahme an seinem Reiche berufen hat; dazu gehören diejenigen Angehörigen des auserwählten Volkes Israel, die durch das Alte Testament auf eine höhere religiöse Stufe geführt worden waren, vor allem die Pharisäer

und Gesetzeskundigen mit ihrem Anhang. Solange diese göttliche Führung und Offenbarung nur allgemein auf das zukünftige messianische Reich hinwies, verhielten diese Israeliten sich gläubig; als aber dann die Zeit kam, wo sich der Anschluß an das Gottesreich hätte verwirklichen sollen, wollten sie auf einmal (*ἀπὸ μιᾶς* sc. *ὥρας*) nicht mehr. Die Parabel schildert dieses negative Verhalten ausführlich. Es werden drei Beispiele von Entschuldigungsgründen angeführt, welche die Geladenen gegenüber dem Sklaven vorbringen, der im Auftrage des Gastgebers die Aufforderung, nun zu kommen, da das Mahl bereit sei (*ἕτοιμά ἐστιν* ohne *πάντα,* das wohl aus der Mt-Parallele in viele Texteszeugen eingedrungen ist), überbringt. Es ist nicht nötig, in diesem Sklaven (dem sog. *δειπνοκλήτωρ* oder *κλήτωρ*) das Bild Christi selbst zu sehen; er symbolisiert die vielen Glaubensboten, die vergeblich als Judenmissionäre wirkten. Auch die vorgebrachten Ausreden: notwendige Besichtigung eines gekauften Ackers, Prüfung gekaufter Rinder und Heirat sind keine allegorischen Einzelzüge, sondern sollen nur veranschaulichen, wie den Betreffenden persönliche Interessen wichtiger sind als die Rücksicht auf den Einladenden. Tatsächlich war es auch Weltsinn, der die Juden hinderte, „ins Himmelreich einzutreten und andere hineinzulassen" (Mt 23, 13 <); muß ja Jesus die Schriftgelehrten und Pharisäer sogar des Raubes und der Unmäßigkeit anklagen (Mk 12, 40 <; Mt 23, 25 <; vgl. Röm 2, 21 ff); auch Lk 16, 14 sind die Pharisäer geldgierig genannt. Die Folge dieser Ablehnung der Einladung ist, daß der mit Recht darüber erzürnte Gastgeber andere Kategorien von Menschen an seine Tafel rufen läßt. Sein Sklave muß nun die Armen und Kranken, die an den Straßen und Gassen sitzen und betteln — es sind wieder (vgl. Lk 14, 13) Verstümmelte, Lahme und Blinde, also Menschen, die noch herbeigeführt werden können —, zum Mahle einladen; d. h. die Botschaft des Evangeliums wendet sich von den religiös Reichen weg zu den religiös Armen und Kranken, dem ungebildeten Am-ha-arez und den Sündern. Ja, als damit die von Gott bestimmte Zahl der Auserwählten nicht erreicht wird, also der Speisesaal immer noch Platz für weitere Gäste bietet, ergeht die dringendste (*ἀνάγκασον*) Einladung auch an solche, die vor den Stadttoren an den Straßen und Gartenzäunen ihr Leben verbringen, also an die Heiden (vgl. Jo 10, 16). So wird der himmlische Saal doch voll, und die zuerst geladenen Juden müssen draußen bleiben (vgl. Lk 13, 28 f >). Vers 24 gehört trotz des *ὑμῖν* statt *σοι* noch zur Rede des Gastgebers und ist nicht erklärende Bemerkung Jesu.

Mt bietet nun dasselbe Himmelreichsgleichnis wie Lk, aber um eine Reihe bedeutsamer Züge vermehrt. So erscheint der Einladende

nicht bloß als ἄνθρωπος, sondern als ἄνθρωπος βασιλεύς (wie 18, 23), womit noch deutlicher auf Gott hingewiesen wird. Das große Gastmahl wird als Hochzeitsmahl geschildert, das der König seinem Sohne, d. i. wohl Christus (vgl. Apk 19, 9), bereitet. Dadurch erscheint die Teilnahme am Mahl noch mehr als ein Akt der Huldigung für den König und seinen Sohn, und die Ablehnung ist eine Majestätsbeleidigung. Trotzdem wagen es die schon vorher Geladenen, auf die Einladung der Ansager der Mahlzeit — bei Mt sind es mehrere — mit einem Nein zu antworten, ja sie steigern sogar ihre Schuld, indem sie auch anderen Ansagern, die die Einladung wiederholen und noch dringlicher gestalten („das Frühmahl ist bereitet, die Stiere und Mastkälber geschlachtet, alles ist fertig"), nicht folgen; sie wollen offenbar dem Könige nicht huldigen, ignorieren deshalb die überbrachte Botschaft und gehen ihren gewohnten Beschäftigungen nach (Ackerarbeit und Handel — es liegt Kürzung der bei Lk ausgeführten Entschuldigungsgründe vor). Mt hat also die Zahl der Einladungen gesteigert und damit das unendlich große Entgegenkommen Gottes noch mehr zum Bewußtsein gebracht. Eine Ausdeutung der beiden Gruppen von Einladern (etwa Johannes der Täufer und die Apostel) erscheint nicht angezeigt. Wohl aber hat auch Mt das verstockte Verhalten des offiziellen Judentums im Auge, da bei ihm diese Parabel eine „Antwort" an die auf Jesu Vernichtung bedachten Hohenpriester und Pharisäer (21, 45 f) darstellt. Im Hinblick auf deren feindseliges Verhalten gegen das Evangelium fügt Mt noch bei, daß „die übrigen" der Geladenen sogar so weit gingen, die Boten des Königs zu mißhandeln und zu töten, womit die Martyrien der christlichen Judenmissionäre (z. B. Stephanus, Jakobus der Ältere) prophezeit sind. Dem schweren Verbrechen folgt die Strafe: sie besteht in einer Verbrennung der Stadt, in der die Boten des Königs getötet wurden, und einer Hinrichtung der Verbrecher; das wird durch Heere, die der König aussendet, vollzogen; diese Geladenen müssen sich also nicht in der Stadt des Königs befunden haben. Kein Zweifel, daß hier wieder eine Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems vorliegt, die von der rationalistischen Kritik nur als vaticinium post eventum gewertet werden kann und zur Datierung des Mt-Evs nach d. J. 70 ausgenutzt wird. Indes ergibt sich aus vielen anderen Stellen, daß Jesus die Zerstörung Jerusalems wirklich vorausgesehen hat. Bevor dieser Rachezug vollendet sein konnte, mußte aber das bereits fertiggestellte Hochzeitsmahl von Gästen eingenommen werden. Mt nimmt nach dieser Schilderung der Zukunft mit der allgemeinen, bei ihm sehr häufigen Bezeichnung τότε den fallen gelassenen Faden der Berichterstattung über die Gegenwart wieder auf. Die Sklaven müssen nun, da die zuerst Geladenen sich als

unwürdig erwiesen haben, neue Gäste herbeiholen. Mt nennt nur eine Gruppe von solchen, nämlich die, welche außerhalb der Stadt an den Ausgängen (διέξοδοι) der (Land)straßen, also wohl da, wo das Stadtgebiet aufhört, ihren Aufenthalt haben, also Vagabunden; er weist so nur auf den Übergang der Judenmission zur Heidenmission hin. So konnten zahlreiche Heiden, und zwar sowohl solche, die sittlich gut lebten, wie auch solche, die Sünder waren, in den Hochzeitssaal eintreten, d. h. Mitglieder des Reiches Christi werden. Im Saale verbleiben und am Mahle teilnehmen, also den Genuß der Seligkeit erreichen, konnten aber — wie Mt weiter ausführt — nur die, die sich ein hochzeitliches Gewand verschafft, d. h. die Eigenschaft des Gerechtseins in den Augen Gottes durch den Glauben an Jesu Heilsbotschaft erlangt hatten. Wer ohne diese Qualität nur äußerlich dem Gottesreiche angehört, also dem Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30 36—43) oder den schlechten Fischen im Netze (Mt 13, 47—50) gleicht, erfährt von seiten Gottes das furchtbare Urteil der Verdammung. Er kann dem König, der die nun herbeigebrachten Gäste mustert, auf die Frage, wie er sich unterstehen konnte, ohne Festgewand zum Mahle zu erscheinen, keine Antwort geben, wird also auf Geheiß des Königs von dessen Sklaven und Dienern gefesselt und in die Finsternis draußen, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht — ein Bild der Hölle (vgl. Mt 8, 12, § 69) —, hinausgeworfen. Und dieses furchtbare Schicksal ist nicht etwa vereinzelt, sondern viele werden es erleben; denn die Zahl derer, die als Auserwählte Gottes selig werden, ist klein gegenüber der Zahl derer, an die Gottes Gnadenruf, Mitglied seines Reiches zu werden, ergeht. Es ziehen viele die breite Straße, die zum Verderben führt, vor (Mt 7, 13).

Mt hat hier zwei an sich verwandte Parabeln in eine zusammengearbeitet und dem ähnliche Bilder verwertenden Gleichnis von den bösen Winzern angehängt. Die eine entsprach genau der Form, die uns Lk bietet, und ist von Mt in einigen Nebenumständen ganz entsprechend seiner sonstigen Art gekürzt wiedergegeben worden. Die andere erzählte ungefähr folgendes: Ein König lud viele Untertanen seines Landes zur Hochzeit seines Sohnes ein; in einer Stadt weigerten die Geladenen sich, zu kommen, ja töteten sogar seine Boten, die die Zeit des bereitstehenden Mahles ansagten; dafür wurden die Mörder mit Hinrichtung bestraft und ihre Stadt zerstört; statt dieser Gäste wurden dann andere Leute eingeladen. Von allen Gästen wurde selbstverständlich verlangt, daß sie ein hochzeitliches Gewand anzogen[1]; einer, der es wagte, ohne ein solches einzutreten, wurde hinausgeworfen und furchtbar

[1] Es wäre nicht unmöglich, daß hier ein neues, drittes Gleichnis beginnt.

bestraft. Die Einschaltung dieses zweiten Gleichnisses ist noch an einigen Unebenheiten und Unklarheiten des Mt-Textes erkennbar: *οἱ λοιποὶ* Vers 6, das nach *οἱ δὲ* sc. *κεκλημένοι* nicht recht paßt; das Aussenden von Heeren Vers 7, obwohl gar nicht gesagt war, daß die Geladenen nicht am Orte des Königs sich befanden; das *τότε* Vers 8, das sich nicht auf die vorher erwähnte Zerstörung der Stadt, sondern auf den Augenblick beziehen muß, wo der König die Tötung seiner Diener erfuhr; die *δοῦλοι* von Vers 8 müssen darum auch wieder andere Diener sein; auch die Leute von der Straße müssen ein Festkleid haben.

Es gibt auch rabbinische Gleichnisse, die ebenfalls von Gästen eines Königs, die im schmutzigen Arbeitskleide erscheinen und deshalb nicht mitessen dürfen, erzählen; vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 878 f.

§ 183. Die notwendige Opferbereitschaft der Jünger Jesu.

Lk 14, 25—35; Mt 10, 37 f und 5, 13; Mk 9, 50.

Bei der Reise Jesu nach Jerusalem kam es häufig vor, daß ihm zahlreiche Menschen das Geleite gaben (vgl. Mk 10, 1 >). Dabei mögen gelegentlich auch manche den Wunsch ausgesprochen oder bei sich überlegt haben, dauernd in der Gefolgschaft Jesu zu sein, also seine Jünger in engerem Sinne zu werden. Auf diesen Gedanken antwortete Jesus einmal, indem er stehen blieb und sich den nachfolgenden Scharen zuwandte. Zwei anscheinend harte Bedingungen hat der Jünger Jesu zu erfüllen: er muß 1. seine nächsten Angehörigen hassen und 2. sein Kreuz tragen. Vgl. darüber § 81 zu Mt 10, 37 f und die Dublette des Logions vom Kreuztragen § 145 zu Mk 8, 34 +. Es ist also für einen, der Mitglied des Reiches Christi werden will, unbedingt nötig, sich von vornherein im klaren zu sein, daß er dieses große Ziel nur durch große Anstrengungen und Opfer erreichen kann. Drei Parabeln illustrieren diese Pflicht.

1. Wer sich ein hohes Gebäude wie einen T u r m (wahrscheinlich auch als Wohnung, also einen palastähnlichen Bau; schwerlich einen Weinbergsturm) aufrichten will, muß viel Geld darauf verwenden. Er muß sich also den Kostenvoranschlag genau und in Ruhe (*καθίσας*) überlegen und prüfen, ob seine Mittel ausreichen. Sonst riskiert er, daß der Bau nach der Fundamentierung stecken bleibt und die Leute, die ihn sehen, über sein Unvermögen spotten. So würde, muß die Anwendung lauten, auch ein Jünger Jesu, dessen sittliche Kräfte erlahmen, ein trauriges „Schauspiel für Engel und Menschen“ (1 Kor 4, 9) sein. Das muß also vermieden werden, aber nicht etwa dadurch, daß man die Last der Jüngerschaft überhaupt nicht auf sich nimmt. Das hieße der

Parabel eine an sich mögliche, aber durch den Zusammenhang ausgeschlossene Deutung entnehmen; wohl aber spricht dies eine ähnliche Mahnung Epiktets (Diatriben III, 15, 9—12) über die schweren Pflichten eines Philosophen direkt aus.

2. Da das Leben des Jüngers ein Kampf ist (Lk 13, 24), liegt das Gleichnis mit einem zum Kriege herausgeforderten König nahe: Ein feindlicher König ist im Begriff, mit einem Heere von 20 000 Mann in sein Land einzubrechen. Nun gilt es wieder, genau und in Ruhe (*καθίσας*) sich zu überlegen, ob die eigenen Streitkräfte, die bloß 10 000 Mann betragen, ausreichen, um die doppelte Übermacht zu überwinden. Kann die Frage bejaht werden, so mag er wirklich dem Feinde entgegenziehen und sich in der Schlacht mit ihm messen (*πορευόμενος . . . συμβαλεῖν εἰς πόλεμον*). Muß aber die Frage verneint werden, so bleibt nichts andres übrig, als den Weg friedlicher Auseinandersetzung zu wählen. Eine Gesandtschaft muß schleunigst, bevor die feindlichen Heere zerstörend in das Land eingedrungen sind, abgehen und de- und wehmütig um Frieden bitten (*τὰ πρὸς εἰρήνην* = die Umstände, die zum Frieden führen). Natürlich kostet auch dieser Weg große Opfer. Das ist genau auch die Lage eines, der sich Jesus anschließen will. Auch ihm bleibt, wenn er Frieden und inneres Glück erlangen will, nicht anderes übrig als der Weg des direkten Kampfes mit den christusfeindlichen Mächten oder der Entsagung und Selbstverleugnung (Mk 8, 34 +). Darum fordert Jesus im Anschluß an dieses Gleichnis (*οὕτως*) von seinem Jünger Verzicht auf all seine irdischen Güter, wobei wie beim Verlangen, die Eltern usw. zu hassen, der Fall angenommen ist, daß die Güter ein Hindernis für den Gehorsam gegen Christi Gebot bilden.

3. Wer so kampf- und opferbereit ist, besitzt also (*οὖν*) ein sehr wertvolles (*καλόν*) Mittel, sein Heil zu wirken. Die so beschaffene Gesinnung gleicht dem Salze. Diese Parabel bietet Lk hier in einer Form, die Mk 9, 50 und Mt 5, 13 verbindet und noch etwas mehr ausführt. Vgl. § 154 und 42.

§ 184. Die Gleichnisse vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme.

Lk 15, 1—10; Mt 18, 12—14.

Neben denen, die Jesu Jünger werden wollten (14, 25 f), waren auch wieder viele (*πάντες* Hyperbel, die sich bei Lk öfter findet), die Befreiung von ihrer Sündenlast wünschten und deshalb Jesu Predigt anhörten; es waren „Zöllner und Sünder“ (vgl. zu Lk 3, 12 u. Mk 2, 15 +).

Jesus nahm sie freundlich auf und beteiligte sich sogar an ihren Mahlzeiten (wie am Gastmahl des Levi, vgl. § 72). Wiederum erregte er dadurch Anstoß bei den Führern des Judentums, den Pharisäern und Schriftgelehrten, die ihren Unwillen auch zu erkennen gaben (*διεγόγγυζον*, wie Lk 5, 30). Jesus mußte also wieder erklären, warum er mit Sündern verkehre. Er tut es in den drei Parabeln vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohn, die selbstverständlich nicht alle drei hintereinander vorgetragen worden sein müssen, sondern von Lk zusammengestellt sein können, weil sie zur gleichen Situation passen. Wahrscheinlich hat aber Jesus doch wenigstens das Parabelpaar von dem verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme zusammen vorgetragen.

Diese beiden Gleichnisse sind inhaltlich und formell parallel gestaltet. Über Lk 15, 3—7: Das Gleichnis vom verlorenen Schaf vgl. § 155. Das Gleichnis von der verlorenen Drachme sagt unter einem andern Bilde genau dasselbe. Der Sünder ist durch die Drachme (= ungefähr 80 Pf.) symbolisiert, die einer armen Frau, die damals nur 10 Drachmen in ihrem Besitz hatte, in ihrem Hause verloren ging. Wie diese sich außerordentlich freut, wenn die Mühe, die sie auf das Suchen des verlorenen Geldstückes verwendet — sie erhellt den (auch am Tage) dunklen Wohnraum und kehrt alle Winkel aus —, mit Erfolg belohnt wird, und wie sie sogar ihre Freundinnen und Nachbarinnen zur Mitfreude auffordert, so ruft die Bekehrung eines Sünders auch in der Engelwelt (*ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* statt *ἐν τῷ οὐρανῷ* Vers 7) eine große Freude hervor. Auch hier begründet, anthropomorphistisch gesprochen, die Mühe, die sich Gott geben mußte, um das Herz des Sünders zu erweichen, den hohen Grad der Freude.

§ 185. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn.

Lk 15, 11—32.

Ein noch größerer Verlust als der eines Schafes von 100 oder einer Drachme von 10 stellt für einen Vater das Verlorengehen eines Sohnes dar. Darum hat Lk als Steigerung mit neuer Einleitung (*εἶπεν δέ*) diese dritte Parabel angefügt. Hier ist der Sünder nicht bloß durch ein Bild, sondern direkt in seinem tiefen Fall und erfolgreichen Aufstehen dargestellt. Insofern handelt es sich um eine Beispielserzählung. Da aber die begleitenden Umstände Vergleichungsmomente enthalten, spricht man doch mit Recht von einer Parabel. Gott selbst ist „der Mann, der zwei Söhne hatte“. Der erste Teil handelt vom jüngeren, der zweite (ab Vers 25) vom älteren Sohn. 11

12 f Der jüngere, also der Sünder, verlangt von seinem Vater den ihn treffenden Teil des Vermögens, und, obwohl er erst nach dem Tode des Vaters (nach jüdischem Erbrecht auf ein Drittel, Dt 21, 17) Anspruch hätte, willfahrt der Vater doch seinem Wunsche; der Sohn reist damit bald in fernes Land. So gibt auch Gott den Menschen natürliche und übernatürliche Güter mit auf den Lebensweg; der Sünder aber gebraucht und verbraucht sie auf eine dem Willen Gottes widersprechende Weise. Der Sohn z. B. führt ein heilloses (*ἀσώτως*), liederliches Leben (mit Dirnen Vers 30) und verpraßt so das mitbekommene Vermögen; ebenso verliert jeder Sünder den ihm von Gott gegebenen Zustand der
14 Gnade. Das Gleichnis nimmt dann noch das Hinzukommen eines äußeren Unglücks an: eine in diesem Lande eingetretene Hungersnot
15 macht es unmöglich, durch Bettel sein Leben weiterzufristen. Infolgedessen verdingt der Sohn sich an einen heidnischen Gutsherrn, der ihm (für einen kleinen Lohn) die niedrigste Beschäftigung, das Schweine-
16 hüten auf seinen Feldern, überträgt, aber auch nichts zu essen gibt. Das schlechteste Brot der Armen, die Frucht des Johannisbrotbaumes (*κεράτιον* = Charub), wäre ihm nun willkommene „Füllung seines Bauches" (א B u. a. schreiben statt *γεμίσαι τὴν κοιλίαν* weniger derb *χορτασθῆναι*); aber das mußte jetzt den Schweinen als Futter überlassen
17 ff werden. So war er am Tief- und Endpunkt angelangt, und es bestand nur mehr die Möglichkeit, entweder Hungers zu sterben oder ins Vaterhaus zurückzukehren. Durch die äußere Not zur Besinnung über seinen Zustand gebracht (*εἰς ἑαυτὸν ἐλθών*), wählte der Verlorene das Letztere. In einem Monolog kommt sein Denken zum Ausdruck. Es sind teilweise noch materielle Gründe, die ihn bestimmen. Da auch die niedrigsten Diener seines Vaters, die bloß den Taglohn verdienenden, also nicht zum Hause gehörigen Arbeiter doch reichlich zu essen haben, erscheint ihm jetzt deren Stellung schon begehrenswert. Die Wiederaufnahme als Sohn hat er ja, wie er sich selbst sagen muß, durch sein schlechtes Leben verwirkt. Aber durch ein Bekenntnis seiner Schuld, das einerseits die Sünden gegen Gott (*εἰς τὸν οὐρανόν*), anderseits auch die Verletzung der Pietät gegen seinen Vater (*ἐνώπιόν σου*) offen und reumütig eingesteht, hofft er doch insoweit Verzeihung zu erlangen, daß er nicht fortgejagt wird, sondern als Taglöhner bleiben darf. Die Sehnsucht eines jeden reuigen Sünders nach der verlorenen Vereinigung mit Gott und der Wunsch, durch ein Eingeständnis der Schuld und der Unwürdigkeit bei Gott Wiederaufnahme zu finden, kommen in diesem
20 Bilde ergreifend zur Darstellung. Auch die über alles Erwarten hinausgehende Barmherzigkeit Gottes gegen den ins Vaterhaus heimkehrenden Sünder wird im Gleichnis meisterhaft ausgemalt. Der Vater eilt dem

noch fernen Sohne, von Mitleid mit seinem Zustand erfüllt, sogar entgegen und begrüßt ihn durch Umarmung und Küsse aufs herzlichste. Gottes Gnade erleichtert ebenso dem Sünder die Bekehrung. Das dann 21 wirklich folgende Sündenbekenntnis und das Eingeständnis der Unwürdigkeit, als Sohn behandelt zu werden, finden ihre Antwort in 22 gesteigerten Liebesbeweisen. Der Vater fällt ihm ins Wort und gibt sofort seine Anordnungen. Der in die Lumpen des Bettlers Gehüllte muß nun wie ein Ehrengast im kostbarsten (πρώτη = erstklassig) Gewande mit einem Ring an der Hand (vgl. Jak 2, 2) und (schönen) Schuhen an den Füßen erscheinen; ihm zu Ehren wird sofort ein 23 Freudenmahl veranstaltet, zu dem das bereits gemästete Kalb geschlachtet werden muß. Als Begründung für diese auffallende Auszeichnung 24 nennt der Vater den mit den entsprechenden Aufträgen versehenen Sklaven die außerordentliche Bedeutung des Ereignisses: Es liegt eine Totenerweckung vor; der Sohn war soviel wie gestorben, weil er dem Hungertode schon verfallen (Vers 17; nicht bloß tot geglaubt) war; nun ist er wieder lebendig. Mit andern Worten: einer, der schon völlig als verloren galt, ist wiedergefunden worden. Der große Wert, den Gott auf die Bekehrung eines Sünders legt, der als geistig und für ewig tot und für immer verloren anzusehen ist, und der außerordentliche Lohn, den dessen Bekehrung findet, werden dadurch wirkungsvoll zur Darstellung gebracht. Das hochzeitliche Kleid der Gnade (Mt 22, 12) und der Schmuck der Seligkeit und die Freuden des himmlischen Gastmahls (in den Anfängen hier auf Erden, in der Vollendung im Jenseits) sind der unverdiente herrliche Lohn, den der reuige Sünder findet.

Ist aber diese außerordentliche Freude Gottes an der Bekehrung des Sünders nicht eine Ungerechtigkeit gegenüber den Menschen, die nicht gesündigt haben? Auf diese naheliegende Frage antwortet der zweite 25 Teil der Parabel, indem als Typus eines so denkenden Gerechten der ältere Sohn auftritt. Ihm war bei der Vermögensteilung (Vers 12) sein Anteil wohl zugesprochen, aber nicht ausgehändigt worden, da er als Mitarbeiter des Vaters auf dem Hofe blieb. Er kommt nun, während die Festlichkeit im Gange ist, vom Felde, also von Arbeit und Pflichterfüllung, heim und hört, als er dem Hause sich nähert, Tanzmusik (συμφωνίας καὶ χορῶν). Ein Sklave erzählt ihm auf Befragen, daß 26 f seinem „gesund" wiedergekommenen Bruder zu Ehren das Mastkalb geschlachtet worden sei. Dieser ehrenvolle Empfang erschien dem älteren 28 Bruder als ein viel zu weitgehendes Entgegenkommen seines Vaters, und er gab seinen Ärger (ὠργίσθη) darüber dadurch zu erkennen, daß er das Haus nicht betrat. Infolgedessen kam der Vater auch ihm ent-

gegen und suchte ihn durch gütiges Zureden freundlich zu stimmen.
29 f Doch hat er damit zunächst keinen Erfolg. Sein Sohn klagt ihn vielmehr der Ungerechtigkeit an: Wegen der Rückkehr des jüngeren Sohnes — er nennt ihn nicht Bruder —, der das väterliche Erbe mit Dirnen verpraßt habe, wird das Mastkalb geschlachtet; ihm habe der Vater nie einen Bock geschenkt, damit er auch einmal mit Freunden ein Freudenmahl hätte halten können; dabei könne er sich das Zeugnis ausstellen, während der vielen Jahre, die er nun schon im Hause lebt und mitarbeitet, immer getreu seine Pflichten erfüllt und nie einem Befehl seines Vaters zuwider gehandelt zu haben. Der schlechte Sohn erfährt
31 also große Auszeichnung, der gute nicht einmal eine geringere. Diese schweren Vorwürfe läßt aber der Vater nicht gelten. Der Sohn (als *τέκνον* liebevoll angeredet) berücksichtigte dabei nicht, welch hohe Auszeichnung er in der Lebens- und Gütergemeinschaft mit seinem Vater
32 immer schon besaß. Das hat der unglückliche jüngere Sohn längere Zeit entbehrt und dafür Schicksale erlebt, die einem Tot- und Verlorensein gleichkommen. Die Rettung aus solchem Verderben berechtigt, ja verpflichtet (*ἔδει*) zu außerordentlicher Freude (*εὐφρανθῆναι καὶ χαρῆναι*). Die Schlußworte von Vers 32 wiederholen gewissermaßen als Refrain die gleichen Worte von Vers 24. Nachdem so das Problem gelöst ist, bricht die Erzählung ab, ohne noch über das weitere Verhalten des älteren Sohnes etwas zu berichten. Gottes Barmherzigkeit und Entgegenkommen gegenüber dem Sünder ist gerechtfertigt. Der Gerechte — auch der, der nie gefehlt haben sollte — hat keinen Grund, sich über eine Benachteiligung dadurch zu beschweren. Der Besitz der Gottesgemeinschaft, das Unterpfand ewiger Seligkeit, ist ein unendlich großes Gut; umgekehrt ist die Sünde in den Augen Gottes etwas so Furchtbares, daß die Rettung aus dem Sündentode und die Versetzung in den Zustand wahren Lebens tatsächlich außerordentliche „Freude im Himmel“ (Vers 7) auslösen muß. Der ältere Sohn ist also nicht das Bild eines Juden oder Pharisäers, die über die Bekehrung von Heiden oder Sündern ärgerlich sind; wohl aber konnten die Pharisäer aus dieser parabolischen Antwort Jesu entnehmen, wie unrecht es war, sein Entgegenkommen gegen Sünder zu beanstanden. Jesus tut damit etwas, was er den Vater tun sieht, in gleicher Weise (Jo 5, 19). Daß er selbst durch seine Erlösungstat die Versöhnung des Sünders mit Gott vermittelt, kommt in diesem Gleichnis nicht zum Ausdruck, weil ein Simile nicht imstande ist, alle religiösen Beziehungen zu veranschaulichen. So ist auch die Tatsache, daß schon die Bekehrung selbst eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, durch die Parabel nicht geschildert.

§ 186. Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter.
Lk 16, 1—13.

Literatur: A. Rücker, Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter (Bibl. Studien XVII 5), Freiburg i. Br. 1912.

1 f In einer neuen und unbestimmt gehaltenen Situation redet Jesus seine Jünger an, die von 12, 54 bis 15, 32 nicht mehr direkt erwähnt waren. Das Gleichnis stellt nochmals einen Sünder vor Augen, aber einen, der sich nicht durch Rückkehr ins Vaterhaus, sondern durch Flucht in fremde Häuser rettet. Er war in der angesehenen Stellung des Güterverwalters eines reichen Grundbesitzers, hatte aber Mißwirtschaft getrieben und wurde deshalb von seinem Herrn, dem seine Verfehlungen angezeigt (*διεβλήθη*) worden waren, des Amtes entsetzt (*τί τοῦτο ἀκούω;* = was muß ich da hören?); es wurde ihm nur mehr eine kurze Frist zur Ausarbeitung der Rechnungsablage gelassen. 3 f Diese benutzte er aber schlauerweise zu seiner Rettung. Bei der Überlegung — sie ist wieder wie 15, 17 ff als Monolog geschildert —, daß Amtsentsetzung für ihn den Ruin bedeutet, da er physisch nicht imstande ist, körperlich zu arbeiten (*σκάπτειν* ist pars pro toto) und das Betteln ihm moralisch unmöglich ist, kommt ihm die Idee, Menschen für sich zu gewinnen, die den aus dem Hause Gejagten dann freundlich bei sich aufnehmen. 5 ff Er wandte sich deshalb an alle Schuldner seines Herrn und vereinbarte mit ihnen heimlich unter vier Augen eine Herabsetzung der Schuldsumme, die dem Herrn verborgen bleiben mußte, weil die Schuldscheine verfälscht wurden. Der Schuldner mußte statt des wahren Betrages einen niedrigeren einsetzen. So wurde einem, der 100 Bat (= ungefähr 38 Hektoliter) Öl dem Herrn schuldig war, die Hälfte, einem andern, der sogar 100 Kor (= ungefähr 380 Hektoliter) Weizen schuldig war, ein Fünftel in betrügerischer Weise nachgelassen. Beide hatten diese Naturprodukte vom Großgrundbesitzer gekauft, waren aber noch das Geld dafür schuldig. Daß diese Schuldner Pächter gewesen seien, die ihre Pachtschuld in Naturalien bezahlen mußten, ist nicht angedeutet. Jedenfalls werden die herbeigerufenen Schuldner nicht alle Pächter gewesen sein.

8 Ohne zu erzählen, daß dieser raffiniert ausgedachte Betrug auch gelungen ist, indem tatsächlich die Schuldner den seines Amtes entsetzten Verwalter in ihr Haus aufnahmen — als Komplizen des Verbrechers konnten sie ja nicht anders —, fügt Lk gleich an, was „der Herr“, d. i. Jesus, zu der geschilderten Handlungsweise des „ungerechten Verwalters“ zu sagen hatte (vgl. Lk 18, 6, wo in ähnlicher Weise ein Urteil Jesu über den ungerechten Richter angeführt ist). Er fand (trotz

der unbestreitbaren Verwerflichkeit seines Vorgehens) doch etwas Lobenswertes daran (*ἐπῄνεσεν*): die Art, wie er seine Zukunft sicherstellte, war sehr klug. Dieses „Lob" dem reichen Mann, der dann „der Herr" wäre, in den Mund zu legen, ist nicht möglich, weil dieser nach der Art, wie man sich den Fortgang der Erzählung zu denken hat, den Betrug nicht gemerkt hat (sonst hätte der Verwalter doch sehr unklug gehandelt und sich und seinen Komplizen schwere Bestrafung zugezogen). Auch schließt sich Vers 8ᵇ, der sicher eine Aussage Jesu wiedergibt, derart eng begründend (*ὅτι*) an 8ᵃ an, daß hier nicht der Übergang von der Erzählung zur Anwendung liegen kann. Es soll ja nicht begründet werden, warum der Großgrundbesitzer seinen treulosen Beamten lobte, sondern warum letzterer klug gehandelt hatte. Vers 8 ist also so zu umschreiben: „Und Jesus sprach in bezug auf den ungerechten Verwalter folgendes Lob aus: Er hat klug gehandelt, weil Weltkinder überhaupt diese Eigenschaft besitzen." Wenn es gilt, mit Mitgliedern der Korporation, der sie angehören (*γενεά* Familie und sonstige Gemeinschaft), also Menschen ihresgleichen, in Beziehung (*εἰς*) zu treten, entwickeln diese ganz von diesseitigen und rein irdischen Gedanken erfüllten Menschen (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου*) in der Wahl ihrer Mittel und der Energie ihres Vorgehens eine weit größere Klugheit als die vom Lichte der göttlichen Offenbarung erleuchteten Mitglieder des Gottesreiches (*οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός* wie Jo 12, 36 und 1 Thess 5, 5).

9 In Vers 9 wird die Rede Jesu mit *καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω* direkt fortgeführt, weil in dem *ἐπῄνεσεν* Vers 8 implicite ein *εἶπεν* enthalten war = auch ich (nicht bloß das Beispiel des ungerechten Verwalters) sage euch. Die Anwendung der Parabel gilt also den Jüngern Jesu (Vers 1), welche die irdischen Güter, die die Menschen so oft zur Sünde verführen — sie heißen darum hier und Vers 11: ungerechter Mammon (vgl. über das Wort § 56) —, dazu benutzen sollen, um sich die Freundschaft ihrer Mitgenossen im Gottesreiche zu erwerben. Das geschieht durch Werke der Barmherzigkeit, Almosengeben usw., wozu Gott den Menschen die irdischen Güter anvertraut hat; sie sind auch nur Verwalter derselben. Nach dem Satze: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan" (Mt 25, 40), sind die so unterstützten armen Jünger Jesu in der Lage, die ihnen erwiesenen Wohltaten im Jenseits zu vergelten, indem auch ihr Wohltäter mit ihnen in die himmlischen Wohnungen einziehen darf; statt des mit dem Sterben ausgegangenen (*ἐκλίπῃ*) irdischen Reichtums tauschen sie die Güter der ewigen Seligkeit ein.

10 Es ist also für ein Mitglied des Gottesreiches von großer Bedeutung, daß er die richtige Einstellung zu den irdischen Gütern, wie

Reichtum u. a. gewinnt. An sich erscheinen sie gegenüber den religiösen Werten als etwas sehr Nebensächliches und ganz Geringes (ἐλάχιστον). Und doch hängt das ewige Heil davon ab, daß sie gut und getreu, d. h. dem Willen ihres Spenders entsprechend, verwaltet werden. Es ist im religiösen Leben wie im profanen: einem Menschen, der das Wenige, was ihm zur Verwaltung übergeben wurde, getreu verwaltet, kann man ruhig auch große Werte anvertrauen, während man sich umgekehrt sagen muß: Wer schon in kleinen Dingen sich nicht als zuverlässig erweist, wird es erst recht nicht in großen sein. Auf das christliche Leben angewendet, 11 heißt das: Wer die äußeren, eigentlich nur scheinbaren Güter wie den ungerechten Mammon nicht so verwenden kann, wie es der Wille Gottes ist, dem kann niemand „das Wahre", d. h. die echten, wirklichen (religiösen) Güter „anvertrauen"; er würde damit nichts anzufangen wissen. Mit andern Worten (Parallelismus): wer fremdes Eigentum, d. h. die 12 irdischen Güter, nicht treu verwaltet (wie der ungerechte Verwalter), ist auch nicht würdig, das zu empfangen, was ihm als Eigenbesitz von Gott zugedacht ist (ζωὴ αἰώνιος im Vollsinn des Wortes). Er wird nie die frohe Botschaft Jesu hören: „Guter und getreuer Knecht, weil du über Weniges getreu warst, will ich dich über Vieles setzen" (Mt 25, 21 u. 23). Das Stichwort: Getreue bzw. ungetreue Verwaltung, hat Lk wohl veranlaßt, dieses Logion Jesu der Parabel anzufügen. Noch wahrschein- 13 licher ist dies bezüglich des folgenden Verbotes, Gott und dem Mammon zugleich zu dienen, das wörtlich ebenso in der Bergpredigt (Mt 6, 24) steht. Vgl. § 56.

§ 187. Antwort auf den Spott der geldgierigen Pharisäer.

Lk 16, 14—18; vgl. Mt 11, 12 f; 5, 18 u. 32.

Solche und ähnliche Äußerungen über die dringende Notwendig- 14 keit, die irdischen Güter zum Wohltun zu verwenden (ταῦτα πάντα), waren den Pharisäern, die sie hörten, derart zuwider, daß sie nur Hohn und Spott für Jesu Person hatten (ἐξεμυκτήριζον αὐτόν). Als geldgierige und ehrgeizige Leute, die im Besitz irdischer Güter den Segen Gottes und ein Unterpfand seines Wohlgefallens erblickten, hatten sie für Jesu Empfehlung der Armut und Demut kein Verständnis. Sie 15 müssen deshalb bei einer nicht näher bezeichneten Gelegenheit wieder den Vorwurf hören, daß sie sich zwar äußerlich vor den Menschen den Anschein geben, gerechte und gute Menschen zu sein, daß aber Gott als Herzenskenner anders über sie urteilen muß, da er die rein irdischen Größen (was die Menschen in Hochmut und Ehrgeiz schaffen) nur mit tiefem Abscheu betrachten kann. Um die Wertlosigkeit der Gerechtigkeit der Pharisäer (vgl. Mt 5, 20) noch mehr hervorzuheben, fügt Lk drei

Logia an, die zeigen, daß die Bedeutung des atl Gesetzes eine andere ist, als die Pharisäer sie lehren:

16 1. Das Alte Testament (ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται) hat (alleinige) Geltung nur bis zum Beginn der messianischen Zeit, also zur Predigt Johannes des Täufers, und wird dann durch die frohe Botschaft von der Gründung des Gottesreiches, an das jedermann (πᾶς Menschen von überall her) sich herandrängt, abgelöst. Das Logion ist von Mt (11, 12 f) in Jesu Zeugnis über den Täufer überliefert worden. Vgl. § 84.

17 2. Trotzdem behält aber das Alte Testament voll und ganz seine Geltung; ja sogar seine kleinsten und nebensächlichsten Mitteilungen und Bestimmungen haben einen festeren Bestand als die Welt. Das Logion hat wohl seine Heimat in einer Äußerung Jesu über seine Stellung zum atl Gesetz, wie sie in der Bergpredigt (Mt 5, 18) vorliegt. Vgl. § 43.

18 3. Die unvollkommene (pharisäische) Gesetzesbefolgung zeigt sich z. B. in ihrer laxen Auffassung von der Ehescheidung. Darum folgt das Verbot der Wiederverheiratung im Falle der Entlassung einer Ehefrau durch ihren Gatten. Der sich wiederverheiratende Gatte und der Mann, der die Geschiedene heiratet, begehen Ehebruch. Auch in der Bergpredigt (Mt 5, 32) hat Jesus diesen Fall als Antithese zwischen atl und ntl Gerechtigkeit vorgebracht (vgl. § 46). Wahrscheinlich haben aber beide Evangelisten das Logion der Mk 10, 2—12 (= Mt 19, 3—9) überlieferten Perikope entnommen und unter systematischem Gesichtspunkt angereiht. Vgl. § 195.

§ 188. Der reiche Prasser und der arme Lazarus.
Lk 16, 19—31.

Unter dem Gesichtspunkt: Verurteilung pharisäischer Geldgier (Vers 14) fügt Lk als Sondergut noch die Erzählung Jesu vom jenseitigen Schicksal eines Reichen und eines Armen an. Jesus wollte darin zeigen, welch furchtbare Gefahren mit dem Reichtum verbunden sind und welch herrlicher Lohn der Armut zuteil werden kann. Es handelt sich also nicht um eine Parabel im eigentlichen Sinne, d. h. um eine Vergleichung, sondern um eine Beispielserzählung, die allerdings bei Schilderung eschatologischer Zustände wie alle apokalyptischen Offenbarungen der Bilderrede, also einzelner Gleichnisse (Metaphern, Allegorien), bedarf. Dabei schließt sich Jesus ganz den jüdischen Jenseitserwartungen an. Die berichteten Tatsachen sind nicht geschichtliche Tatsachen, sondern erdichtete Fälle. Ein sehr reicher Mann, dessen Name
19 f nicht genannt wird (wohl damnatio memoriae), und ein bettelarmer Mann namens Lazarus (über den Namen vgl. zu Jo 11, 1) sind die Hauptpersonen des Dramas. Ersterer führt ein Schlemmerleben, hält alle

Tage luxuriöse Tafeleien (εὐφραίνεσθαι = Freudenmahlzeit halten) und trägt kostbare Kleider aus Purpurstoff und Byssus (wohl feiner ägyptischer Wollstoff). Letzterer lebt im tiefsten Elend; eine schwere Krankheit, die ihm Geschwüre am Körper verursacht hat, macht ihn völlig hilflos, so daß er sich von andern Menschen an das Tor des vornehmen Hauses des Reichen legen läßt, um dort von den Vorübergehenden sich etwas zu erbetteln. Dabei wäre ihm so leicht zu helfen 21 gewesen; wenn man ihm nur die Abfälle vom Tische des Reichen herausgebracht hätte, wäre sein Hunger gestillt gewesen. Aber kein Mensch kam zu ihm (das ist zu ergänzen); dagegen bildeten unreine Tiere, nämlich Hunde, die ihm seine Wunden beleckten, seine (unwillkommene) Gesellschaft (ἀλλὰ καί drückt die Steigerung der Verlassenheit aus). Der Reiche hat also die buchstäblich nächste Gelegenheit, auch nur in geringstem Maße Barmherzigkeit zu üben, in seiner Härte und Grausamkeit unbenutzt gelassen. Lazarus hingegen hat als „Armer im Geiste" (Mt 5, 3) sein trauriges Geschick ertragen. Der Tod beider 22 f bringt nun eine völlige Umkehrung der Verhältnisse: Dem hier Unglücklichen wird im Jenseits Glückseligkeit, dem hier Glücklichen dort furchtbare Pein beschieden; das letzte, was ihm die Welt an Ehren erwies, war sein (prunkvolles) Begräbnis. Die Seelen beider wanderten — bei Lazarus wurde sie von Engeln getragen — ins Totenreich. Die folgende Schilderung stellt sie aber als mit ihren Leibern verbunden dar (wie z. B. Apk 6, 11 Seelen mit weißen Kleidern angetan werden). Lazarus befindet sich „im Schoße Abrahams" (εἰς τὸν κόλπον, ἐν τοῖς κόλποις eigentlich an der über dem Gürtel sich findenden Bauschung des Gewandes), also an dem Orte, wo die Gerechten des Alten Bundes weilen, und in innigster Lebensgemeinschaft mit Abraham, der Reiche dagegen im Hades (was hier nicht bloß Totenreich, sondern Gehenna, Hölle bedeutet). Wie nach Lk 13, 28 ff die Juden an dem Ort, wo Heulen und Zähneknirschen herrscht, Abraham, Isaak und Jakob und die übrigen Seligen schauen, so sieht auch der Reiche von ferne Abraham und Lazarus in ihrer Seligkeit; ja er kann sogar, wie die dichterische Gestaltung der 24 Erzählung es annimmt, aus der Ferne ein Gespräch mit Abraham führen. Er bittet diesen nicht um Befreiung aus der ihm durch das Höllenfeuer bereiteten Pein, die er offenbar als gerechte Strafe anerkennt, sondern nur um eine ganz geringe und momentane Linderung seiner Qual; wenn Lazarus zu ihm kommen und eine mit Wasser angefeuchtete Fingerspitze auf seine Zunge legen würde, wäre diese kleine Stillung seines brennenden Durstes (καταψύχειν kühlen) schon eine große Wohltat für ihn. Aber Abraham kann sich seiner nicht erbarmen 25 und Lazarus mit einem solchen Auftrag in die Hölle senden, weil er da-

mit die von Gott gewollte Ordnung der Verhältnisse zerstören würde. Dieser hat Lohn und Strafe in unwiderruflicher Weise verteilt. Der Lohn, den der Reiche sich wünschte und den er für seine (wenigen) guten Werke verdiente, bestand in rein irdischen Gütern; diesen ihm gebührenden Lohn (τὰ ἀγαθά σου) hat er, wie ihm seine Erinnerung sagen muß, bereits im diesseitigen Leben empfangen (vgl. Mt 6, 2 5 u. 16), während der arme Lazarus seine schweren Leiden tragen mußte. Die Umkehrung der Verhältnisse im Jenseits muß daher für Lazarus den Trost (παρακαλεῖται) und für den Reichen die Strafe für seine schweren Sünden (besonders seine Unbarmherzigkeit) bringen. „Vater Abraham" (Vers 24 und 30) kann also seinem „Kinde" (d. i. Nach-
26 kommen) keine Hilfe schicken. Selbst wenn er wollte, so käme zur moralischen Unmöglichkeit die physische (καὶ ἐν πᾶσι τούτοις = außerdem besteht bei all diesen Verhältnissen die Tatsache, daß; zu den geschilderten Hinderungsgründen kommt noch ein weiterer), daß Gott zwischen dem Ort der Gerechten und dem der Sünder „einen gewaltigen Abgrund" geschaffen (στηρίζειν fest begründen) hat, der jedes Hinüber- oder Herüberkommen hindert.

27 f Ein zweiter Teil der Erzählung, der aber keineswegs als späterer Nachtrag gelten darf, läßt die Gesinnung des Verdammten in freundlichem Lichte erscheinen. Dieser ist nicht von Wut und Rachsucht erfüllt und auf die Verführung anderer Menschen bedacht, wie es sonst diabolische Art ist, sondern fügt sich in die Unabwendbarkeit seines Geschicks, will aber nun erreichen, daß die ihm auf Erden am nächsten stehenden Personen, seine fünf Brüder, die dasselbe Sündenleben führen wie er seinerzeit, vor so furchtbarer Strafe bewahrt bleiben. Daher die Bitte an Abraham, sie durch Lazarus, der dazu in die Welt zurückkehren müßte, warnen zu lassen (διαμαρτύρεσθαι = er soll bezeugen, wie die jenseitigen Strafen sind). Die Sechszahl der schlechten Brüder ist vielleicht nicht zufällig gewählt, sondern, weil 6 tatsächlich als böse
29 Zahl galt (vgl. 666 in Apk 13, 18). Auch diese Bitte muß Abraham abschlagen, weil eine solche Sendung eines Verstorbenen gar nicht notwendig ist; das religiöse Wissen, das die Brüder brauchen, um ihr Leben als ein sündiges und strafwürdiges zu erkennen, vermittelt ihnen das Alte Testament, die Gesetzgebung des Moses und die Predigt der Propheten; sie brauchen bloß das zu befolgen, was dort geschrieben
30 steht, und dann werden sie gerettet werden. Da aber der Verdammte weiß, daß sich seine Brüder in ihrem Leichtsinn um diese Gebote praktisch nicht kümmern, hält er doch das außerordentliche Mittel eines Wunders für nötig; wenn ein wieder auf die Welt gekommener Verstorbener ihnen predigen würde, würde das auf sie einen solchen Eindruck machen,

daß sie sich bekehren würden. Aber auch das gibt Abraham nicht zu. 31
Ein Mensch, der von den Toten auferstanden ist, würde doch nicht die Autorität beanspruchen können, die Moses und die Propheten besitzen; wer es also wagt, der Predigt dieser großen Männer der Vergangenheit den Gehorsam zu verweigern, wird sich auch durch das Erleben eines Wunders nicht umstimmen lassen; dazu gehört eine Vertiefung in die göttliche Offenbarung und eine Willenskraft und Selbstverleugnung, die das Anstaunen eines Wunders nicht zu schaffen vermag (vgl. Jo 2, 23 f). Auf seine eigene Auferstehung und die trotz dieses Wunders fortdauernde Verstocktheit der Juden hat Jesus mit diesem Satz wenigstens nicht direkt hingewiesen, wie überhaupt die ganze Erzählung durchaus mit rein jüdischen Begriffen und Vorstellungen arbeitet und an sich auch im Munde eines Rabbi denkbar wäre. Auch im zweiten Teile wird nicht die Schuld des Judentums, das sich durch Moses und die Propheten nicht zu Christus führen läßt (wie Jo 5, 46 f), sondern wie im ersten ein unmoralisches Leben ohne Werke der Barmherzigkeit gebrandmarkt. Für das Lk-Ev, das die Pflicht der erbarmenden Liebe besonders betont, ist diese Sonderperikope charakteristisch.

Bei Lk reihen sich (wie 16, 16—18) wieder Logien an, die aber weder mit dem Vorausgehenden noch untereinander in innerem oder äußerem Zusammenhang stehen:

Über Lk 17, 1 f: Der Weheruf über den Ärgernisgeber vgl. § 153.
Über Lk 17, 3 f: Die Pflicht des Verzeihens vgl. § 158.
Über Lk 17, 5 f: Der senfkornartige Glaube vgl. § 148.

§ 189. Gleichnis vom Sklaven, der seine Pflicht tut.
Lk 17, 7—10.

Literatur: K. Weiß, Feuerseelen. Zur Parabel von den minderen Knechten (Theol. prakt. Quartalschrift 76, 80—93 202—219).

Auch diese Fortführung der Rede Jesu ist nur äußerlich an das vorangehende Logion angehängt. Sie will in einer Parabel die Frage beantworten, ob ein Jesusjünger durch Erfüllung des göttlichen Willens sich Dank von seiten Gottes erwerben kann. Es wird gezeigt, daß Gott einem solchen pflichttreuen Christen, von dem der praktisch sich nicht verwirklichende (vgl. 1 Jo 1, 8) Fall angenommen ist, daß er tatsächlich alle Gebote beobachtet hat, ebensowenig Dank schuldig ist, wie ein Herr seinem Sklaven dankbar dafür ist, daß er seine Pflichten erfüllt hat. Wie das Leben dieser Weltkinder (ἐξ ὑμῶν) zeigt, nützt im 7 f
Gegenteil der Herr seinen Sklaven bis aufs äußerste aus. Wenn dieser abends müde von der Arbeit des Pflügens oder des Hütens der Herden heimkommt, gönnt ihm sein Herr nicht etwa Ruhe; er fordert ihn nicht

freundlich zur sofortigen Stärkung durch Speise und Trank auf (anders 12, 37), sondern legt ihm neue Arbeiten auf; der abgearbeitete Sklave muß noch die Abendmahlzeit herrichten und bei Tisch servieren; erst,
9 wenn das alles vorüber ist, darf er selber essen und trinken. Der Herr hat gar nicht das Empfinden, daß er seinem Sklaven für treue Pflicht-
10 erfüllung Dank schulde. Genau so wenig schuldet aber auch Gott seinen getreuen Dienern, selbst nicht den getreuesten, irgendwelchen Dank, und der Jesusjünger, der seine eigenen Leistungen, auch die ganz vollkommenen, richtig einschätzt, darf sie nur als Zahlung einer Gott geschuldeten Summe, nicht als Gewährung eines Nutzens für Gott werten. Gott gegenüber bleibt er in jedem Fall ein „unnützer Sklave", der nur seine Pflicht tun, aber, weil besitzlos, nichts aus Eigenem seinem Herrn schenken und damit dessen Dank erwerben kann. Deshalb muß aller himmlische Lohn, den Christus so oft den guten Werken verheißt, wie auch die Versetzung seiner Jünger aus dem Stand der Sklaven in den der Freunde (Jo 15, 15) als völlig frei gewährtes göttliches Gnadengeschenk angesehen werden.

§ 190. Die Heilung der zehn Aussätzigen.
Lk 17, 11—19.

Gott schuldet den Menschen nicht Dank, wohl aber die Menschen ihm. Das zeigt diese Wundererzählung, die dritte im Reisebericht (vgl.
11 § 176 u. 180), die auch örtlich näher bestimmt ist. Jesus befand sich auf einer Jerusalemreise und war im Begriffe, Galiläa zu verlassen. Er wählte aber nicht den Weg durch Samaria, sondern zog der Grenze zwischen Samaria und Galiläa entlang (*διὰ μέσον* = *διὰ μέσου*), wahrscheinlich dem Jordantal zu (also von Nordwesten nach Südosten). Es kann sich um eine andere als die 9, 51 oder 13, 22 erwähnte Jerusalemreise handeln; wenn um dieselbe, so jedenfalls noch um den
12 ff Beginn der Reise. Damals wirkte Jesus das große Wunder einer Heilung von zehn Aussätzigen zugleich, die in der Nähe eines Dorfes aus einer gewissen Ferne seine Barmherzigkeit erflehten. Das Reinwerden trat ein, als sie sich dem Gebote Jesu entsprechend vertrauensvoll auf den Weg gemacht hatten, um sich von jüdischen Priestern ihre Gesundung beglaubigen zu lassen. Es war also eine Fernwirkung und die Reihenfolge der Ereignisse war umgekehrt gegenüber der Mk 1, 40
15 f bis 45 + (vgl. § 68) berichteten Heilung eines Aussätzigen. Nur einer von den Zehn, und zwar ein Samariter, der sich in diesem Grenzgebiete seinen jüdischen Leidensgenossen hatte anschließen können, empfand es als eine Pflicht der Dankbarkeit, nach dem Eintritt der Reinigung sofort ähnlich wie Naaman der Syrer (4 Kg 5, 15) zu seinem Wohltäter

zurückzukehren und ihm seinen Dank auszusprechen, wobei er die Zeremonie größter Verehrung, das Niederfallen aufs Antlitz vor seinen Füßen, vollzog. Da er Jesus als Werkzeug in Gottes Hand ansah, pries er auch Gott selbst (vgl. 13,13). Jesus nahm diese Huldigung liebevoll ent- 17 f gegen und betonte seiner Umgebung gegenüber durch rhetorische Fragen, daß die übrigen neun Geheilten es zu keiner Bekundung des schuldigen Dankes gebracht haben und sich hierin von einem Mann aus fremdem Stamm — die Samariter galten nicht als volle Juden — beschämen ließen (ähnlich wie vom barmherzigen Samariter 10, 33 ff). Dem 19 Samariter selbst verkündete Jesus, daß er seine Rettung (wohl nicht bloß Heilung wie 8, 48; 18, 42, sondern wie 7, 50) seiner gläubigen Gesinnung zu verdanken habe, die ihn zum Hilferuf, aber auch nachher zur Verehrung der Person Jesu getrieben hat.

§ 191. Das Kommen des Gottesreiches.
Lk 17, 20 f.

Ohne engeren Zusammenhang schließt Lk Belehrungen Jesu über sein zukünftiges Reich und seine Wiederkunft an. Die erstere war durch eine Pharisäerfrage nach der Zeit, in der das von Jesus gepredigte (vgl. Lk 16, 16) und von den Juden sehnlichst erwartete Reich Gottes gegründet und verbreitet werden würde, veranlaßt. Jesu Antwort lehnt zunächst negativ falsche jüdische Zukunftserwartungen ab. In ihrer Äußerlichkeit erwarteten die Pharisäer ein Reich, dessen Dasein man ebenso wie ein rein irdisches Reich wahrnehmen, das man in irgendeiner Gegend schauen kann; wenn auch der unsichtbare Gott der eigentliche Herrscher ist, so muß sich seine Herrschaft doch äußerlich bemerkbar machen (*παρατήρησις* wird z. B. vom Beobachten der Krankheitssymptome gebraucht). Das alles stellt Jesus in Abrede, da das Gottesreich positiv eine im Innern der Menschen (*ἐντὸς ὑμῶν*) sich verwirklichende Größe ist. Äußere Organisationen, die aber alle auf Seelsorge abzielen, wie die Kirche, sind damit ebensowenig ausgeschlossen wie durch Jo 4, 23. Die Deutung: „Erwartet das Reich nicht als in der Zukunft sich offenbarend; denn es ist schon in eurer Mitte gegründet“, entspricht nicht dem genauen Wortlaut und der Gedankenverbindung und ist auch durch Mt 11, 12 = Lk 16, 16 oder Mt 12, 28 = Lk 11, 20 keineswegs gefordert.

§ 192. Der Tag des Menschensohns.
Lk 17, 22—37; vgl. Mk 13, 15 f; Mt 24, 26 f 37—41 17 f 40 28.

Vom Reiche wird zum König übergegangen; diese Belehrung wird aber im engen Kreise der Jünger gegeben, obwohl sie nicht bloß vom Schicksal der Apostel, sondern auch aller Mitglieder des Gottesreiches

spricht. Der Gedankenfortschritt und die Verbindung der einzelnen Aussagen sind deutlich erkennbar, so daß eine einheitliche Parusierede und nicht eine Sammlung von Logien über die Parusie vorzuliegen scheint.
22 Die nächste Zukunft wird, wie Lk allein hervorhebt, durch ein gewaltiges Sichsehnen der Jünger nach der Wiederkunft Jesu (des Menschensohnes) charakterisiert sein; Leiden und Bedrängnisse werden das Warten auf den Sieger über die Feinde der Christen steigern. Das Erleben auch nur eines Tages dieser glücklichen Periode würde sie schon befriedigen. Aber dieser Trost wird ihnen nicht zuteil; sie müssen vor der Wiederkunft
23 Christi sterben. Ihre gedrückte Stimmung wird von Verführern ausgenützt werden. Pseudomessiasse werden da und dort (nach Mt 24, 26 in der Wüste oder in den Kammern der Häuser) auftreten und An-
24 hänger um sich versammeln, aber die Wiederkunft (Mt: die Parusie) Christi ist kein abseits oder im Verborgenen sich abspielender Vorgang, sondern wird weithin sichtbar sein wie der Blitz, der an einem Ort des Horizonts aufleuchtet und auch an entfernten Orten (Mt 24, 27: er
25 leuchtet vom Osten bis zum Westen) noch gesehen wird. Nach einer dem Lk eigenen Zwischenbemerkung machte Jesus aber darauf aufmerksam, daß die nächste Aufgabe, die er zu erfüllen hat, eine harte ist: viele Leiden und Verwerfung durch die Juden stehen ihm noch bevor; die Ausdrucksweise ist fast dieselbe wie bei der ersten Leidens-
26 f weissagung Lk 9, 22 ⩘. Dann wird das Wiederkunftsthema fortgesetzt und das plötzliche, unerwartete Eintreten dieser Periode, das für die Welt eine Katastrophe bringt, verglichen mit der Sintflut und mit der Zerstörung Sodomas. Erstere brach über die damaligen Menschen — daß sie Sünder waren, wird als bekannt vorausgesetzt — herein, als sie unbekümmert um Höheres in den Tag hineinlebten und einfach ihren Nahrungs- und Geschlechtstrieb befriedigten; *ἤσθιον, ἔπιον* = Mt 24, 38 *ἦσαν . . . τρώγοντες καὶ πίνοντες; ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο:* sie heirateten und wurden in die Ehe gegeben (nämlich die Töchter) = Mt *γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες:* sie heirateten und gaben in die Ehe (nämlich die Eltern). Deshalb (Mt *οὐκ ἔγνωσαν:* weil sie die drohende Gefahr nicht erkannt und sich bekehrt hatten) bedeutete der Tag, da Noe sie verließ und die Arche bestieg, den Anfang ihres Verderbens:
28 f sie gingen alle in der Sintflut unter. Ebenso war es — wie Lk als Parallele hinzufügt — bei der Katastrophe, die die Bewohner von Sodoma vernichtete. Auch damals lebten die (sündigen) Menschen wieder sorglos dahin, aßen, tranken, trieben Handel und Feldbau und bauten sich Häuser. So wurden sie von dem Feuer- und Schwefelregen, den Gott am Tage der Flucht Lots vom Himmel herabsandte (Gn 19, 24),
30 völlig überrascht und insgesamt vernichtet. Der Tag, da der Menschen-

sohn (auf den Wolken des Himmels) erscheinen wird (Mt 24, 30 +), wird ähnliche plötzlich hereinbrechende Naturkatastrophen, die die Welt zerstören werden, im Gefolge haben. Da wäre es sinnlos, wenn sich der 31 Mensch noch an irdisches Besitztum klammern und um Rettung des irdischen Lebens besorgt sein wollte. Wer z. B. zufällig auf dem flachen Dache seines Hauses weilen wird, braucht sich nicht noch Geräte im Hause zu holen, und der Feldarbeiter, der gerade auf dem Acker arbeitet, braucht nicht mehr (nach Hause) zurückkehren, um sich etwa, wie Mk und Mt hinzufügen, seinen Mantel zu holen. Diese beiden Syn (Mk 13, 15 f; Mt 24, 17 f) haben dieses Logion als Beispiel, wie schleunig die Flucht aus Judäa bei der bevorstehenden Zerstörung Jerusalems vor sich gehen muß, angeführt, dadurch aber seinen ursprünglichen Zusammenhang und Sinn verändert. Das Zurückschauen 32 auf irdisches Hab und Gut würde zur Folge haben, daß das Schicksal der Frau des Lot, die sich nach Gn 19, 26 auf der Flucht umschaute und zu einer Salzsäule wurde, auch die betreffenden Menschen treffen würde. Jetzt darf das irdische Leben nichts mehr bedeuten und es gilt in be- 33 sonderem Maße die Paradoxie, die Jesus offenbar öfter im Zusammenhang mit der Notwendigkeit des Kreuztragens (vgl. Mt 10, 39; 16, 25 +; auch Jo 12, 25) seinen Jüngern eingeschärft hat, daß man gerade durch Hingabe des Lebens (ψυχή) in den leiblichen Tod das Leben selbst sich erhält (ζωογονεῖ zum Leben gebiert, d. h. lebendig erhält), während umgekehrt der (vergebliche) Versuch, das Sterben zu vermeiden, den Verlust des Lebens für die Ewigkeit, d. h. die Verdammnis, nach sich ziehen würde. Das Schicksal der Menschen am Wiederkunfts- 34 f tage ist nur mehr die Alternative: Entweder von Christus angenommen, d. h. der Zahl seiner Auserwählten beigefügt und in das Gottesreich eingeführt werden (vgl. Mt 25, 34; 1 Thess 4, 17), oder von Christus zurückgelassen werden, d. h. auf der Erde verbleiben und mit ihr untergehen, um als Verdammter weiterzuleben. Diese Scheidung der Menschen wird völlig unabhängig von äußeren Lebensumständen und Örtlichkeiten vollzogen. Beispielsweise wird angenommen: die einen trifft es nachts, während sie im Bette liegen, andere, wie Mt 24, 40 überliefert, während sie auf dem Felde arbeiten, und wieder andere — und das sind niedrige Sklavinnen —, während sie den Mühlstein der Handmühle drehen (Lk 17, 36 ist unecht und aus Mt 24, 40 eingeschoben); und jedesmal ist es dann so, daß von solchen in ganz gleichen Verhältnissen sich befindenden Menschenpaaren der eine Mensch in den Himmel, der andere in die Hölle kommt — je nachdem sie eben innerlich gut oder schlecht sind. Die bei Lk allein überlieferte Frage der Jünger nach dem 37 Orte, wo das Prophezeite geschehen wird, also wohl wo sich die Wieder-

kunft Christi abspielen wird, beantwortet Jesus nicht direkt, sondern verweist nur auf das Sprichwort, daß wo ein (toter) Leib (*σῶμα*, Mt *πτῶμα* ein Aas) ist, sich auch die Adler (genauer die Aasgeier, die zu den *ἀετοί* gerechnet wurden) zusammenfinden, um ihn aufzufressen (vgl. Job 39, 30). Damit ist wohl ähnlich wie in Apk 19, 17 f und 21 auf die Vernichtung der Gottlosen am Ende der Zeiten hingewiesen und gelehrt, daß die Feinde Jesu der Verdammung nicht entgehen werden, gleichgültig wo sie sind und wo der Herr wiederkommt. Das muß auch der Sinn der Mt-Parallele (24, 28) sein.

§ 193. Das Gleichnis vom ungerechten Richter.
Lk 18, 1—8.

Auch die beiden letzten Perikopen, mit denen der lukanische Reisebericht schließt, hängen mit dem Thema der Wiederkunft Christi zu-
1 sammen. Sie erst wird den verfolgten Jüngern Jesu die Befreiung von ihren Feinden bringen. Das zeigt die „Parabel“ vom „ungerechten Richter“ (Vers 6), die, wie Lk einleitend bemerkt, die Pflicht immerwährenden Gebetes (vgl. 1 Thess 5, 17), bei dem es kein Erlahmen oder Verzagtwerden (*ἐγκακεῖν*) gibt, lehren will (*πρός* in bezug auf). Trotz mancher Ähnlichkeiten mit der Parabel vom bittenden Freund (Lk 11, 5—8) darf sie nicht als andere Formulierung dieser Vorlage ange-
2 sehen werden. In ihr werden ein richterlicher Beamter, der sich um Gott und sein Gebot nicht kümmert und auch ohne Scham Menschensatzungen
3 f übertritt (*ἐντρέπεσθαί τινα* sich vor jemand schämen), und eine hilflose, von einem Gegner bedrückte Witwe einander gegenübergestellt. Die Witwe verlangt vom Richter ein gerichtliches Urteil, das ihr recht und ihrem Gegner unrecht geben soll. Da aber der Richter den Prozeß nicht führen will, kommt sie immer und immer wieder (*ἤρχετο* Imperfekt) zu ihm und wiederholt ihre Bitte. Nach einiger Zeit gibt der Richter doch nach. In einem Selbstgespräch (vgl. 12, 17 ff; 15, 17 ff; 16, 3 f) werden seine Gründe mitgeteilt. Sie sind nicht religiöser oder humanitärer Art,
5 sondern reinem Egoismus entsprungen; der Richter will der ständigen Belästigungen durch die Frau los sein und befürchtet, sie könnte schließlich (*εἰς τέλος*) eine Verzweiflungstat begehen und ihm (unerwartet) ins Gesicht schlagen (*ὑπωπιάζειν*; manche deuten übertragen: sie könnte bis ans Ende, d. h. immer wieder ihn belästigen, was aber dem griechischen Ausdruck weniger entspricht und fast tautologisch ist).
6 Ohne zu berichten, was selbstverständlich ist, daß der Richter dann wirklich der Witwe zu ihrem Recht verholfen hat, fügt Lk die von Jesus gemachte Anwendung der Parabel an (*εἶπεν δὲ ὁ κύριος* ähnlich wie *καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος* 16, 8). Er fordert seine Jünger auf, das Selbst-

gespräch des Richters, d. h. die Tatsache, daß er sich vornimmt, Recht zu schaffen, ins Auge zu fassen. Die gleiche Absicht hat auch Gott; auch er 7 wird — so lautet die argumentatio a minori ad maius — seinen Auserwählten, den treuen Jüngern Jesu, in den Bedrückungen und Verfolgungen ihr Recht verschaffen, wenn sie ohne zu verzagen ihre Hilferufe immer und immer wieder zum Himmel senden; er wird dieser fortgesetzten Bestürmungen durchaus nicht überdrüssig, sondern hört sie geduldig an, bis er endlich sie erhören kann. *καὶ μακροθυμεῖ ἐπ' αὐτοῖς* ist wohl noch Fortsetzung der rhetorischen Frage, wozu das *οὐ μή* vor *ποιήσῃ* zu ergänzen ist = Sollte dann Gott seinen Auserwählten einstens nicht Recht schaffen und sie jetzt nicht geduldig anhören (*μακροθυμεῖν* = *μακροθύμως ἀκούειν* Apg 26, 3), nachdem schon ein so schlechter Mensch wie der Richter sich oft bitten läßt und schließlich auch tut, worum er gebeten wird. Andere Auffassungen wie: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa noch Langmut gegen die Feinde der Auserwählten üben?“ (Eccli 32, 22) oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen und wird er etwa seinen Auserwählten gegenüber noch lange zögern?“ oder: „Wird Gott nicht Recht schaffen denen, die ihn anrufen und denen gegenüber er langmütig ist?“ entfernen sich zu stark von der Ausdrucksweise des Lk oder vom Zusammenhang mit der Parabel. Die Antwort auf die rhetorische Frage betont feierlich die Sicherheit 8 des Sieges der Gerechten: die Zukunft wird ihnen ihr Recht gegenüber ihren Feinden bringen und zwar schon die nächste Zukunft (*ἐν τάχει*). Es ist zweifellos ein Hinweis auf die baldige Wiederkunft des Menschensohnes, der das Richteramt über die Lebendigen und Toten ausüben wird. Darum schließt sich auch ganz passend die sehr traurige Frage Jesu an, ob er als Menschensohn (seine Beteiligung am Gerichte ist als bekannte Wahrheit von Lk übergangen) aber (*πλήν*) dann auch wirklich bei seiner Wiederkunft Recht schaffen kann und solche Menschen vorfinden wird, die in ihrem Leben den Glauben an Jesus Christus festgehalten haben (vgl. Lk 8, 12 f; 17, 6). Die großen Katastrophen der Endzeit, die Vorbilder von der Sintflut und von Sodoma (17, 26—30), die Mächte der Verführung (17, 23), die nach Paulus noch einen großen Abfall verursachen werden (2 Thess 2, 3), lassen den Pessimismus der Frage als begründet erscheinen (vgl. Mt 22, 14). Er ist geeignet, die Gemüter aufzurütteln und vor falschem Selbstvertrauen zu warnen. Das tut auch die folgende Beispielserzählung.

§ 194. Der Pharisäer und Zöllner im Tempel.

Lk 18, 9—14.

Als letzte Perikope seiner „großen Einschaltung“ bringt Lk eine 9 „Parabel“, richtiger eine Beispielserzählung, welche sich besonders an

solche pharisäisch gesinnte Zuhörer wandte, die sich ihres Heiles völlig sicher fühlten. Sie stellten sich das Zeugnis aus, gerechte Menschen, d. h. treue Beobachter des atl Gesetzes zu sein und verachteten deshalb
10 alle Menschen, die nicht ihresgleichen waren. Jesus erzählt, was wiederholt im Tempelvorhof der Israeliten, wo sich die frommen Beter auch zu privater Andacht einfanden, zu beobachten war. Er nimmt an, daß zwei Menschen, die religiös im größten Gegensatz zueinander standen, ein besonders frommer Pharisäer und ein Angehöriger des verrufenen Standes der Zöllner, gleichzeitig ihre Gebete im Vorhof verrichten (*ἀνέβησαν* und Vers 14 *κατέβη*, weil das Tempelareal östlich, südlich
11 ff und westlich zu Tälern abfällt). Der erstere stellt sich offen zum Gebete (das stehend gesprochen werden mußte) auf (*σταθείς*), der letztere bleibt bescheiden im Hintergrunde (*μακρόθεν ἑστώς*) stehen und gibt eine tiefe Reue und Zerknirschung über sein schlechtes Leben äußerlich dadurch zu erkennen, daß er nicht einmal den Blick zum Himmel zu erheben wagt (Zeichen der Scham) und sich an die Brust schlägt (Zeichen der Trauer). Auch inhaltlich stehen die Gebete der beiden Männer in vollendetem Gegensatz: Der Pharisäer denkt an seine sittliche Höhe und trägt stolz seine Vorzüge Gott, dem er damit seinen Dank bekunden will, ausführlich vor; der Zöllner denkt in seiner Demut nur an seine Sünden und bittet Gott kurz um Verzeihung (*ἱλάσθητί μοι* laß dich mit mir versöhnen). Die Liste der Vorzüge des Pharisäers nennt zuerst den großen Abstand von den Menschen, die nicht seinesgleichen sind; er freut sich, daß sein Gewissen nicht mit den groben Tatsünden der gewaltsamen (*ἅρπαγες*) oder sonstigen (*ἄδικοι*) Rechtsverletzung (gegenüber dem Nächsten) oder des Ehebruchs (vgl. Röm 2, 21 f) oder der Bedrückung und Erpressung, wie sie die Zöllner damals übten, belastet ist. Positiv rühmt sich dann der Pharisäer auch wieder zweier das äußere Handeln betreffender, außerordentlicher Vorzüge: er hält freiwillig wöchentlich zweimal (Montag und Donnerstag) einen Fasttag und gibt seinen Zehnten von allem, was er erwirbt, also nicht bloß von Getreide, Wein und Öl, wie es Dt 14, 22 f vorschrieb, sondern auch von den Bodenerträgnissen (vgl. Mt 23, 23; Lk 11, 42) und wohl auch von
14 den übrigen erworbenen Gütern. Trotz dieses Freiseins von schweren Tatsünden und dieser opera supererogatoria lautet das Urteil Jesu (*λέγω ὑμῖν*) zugunsten des Zöllners. Er hat sich durch sein Reuegebet die Verzeihung Gottes erworben und kehrt nunmehr als „gerechter“ Mensch in sein Privatleben zurück. Der Pharisäer dagegen ist wohl in seinen, aber nicht in Gottes Augen gerecht (*παρ᾽ ἐκεῖνον* = wider jenen, im Gegensatz zu jenem; die weitverbreitete Lesart *ἢ γὰρ ἐκεῖνος* ist

sprachlich nicht möglich[1]; es fehlt ihm das Verständnis dafür, daß die Pflichten gegen Gott mehr als bloßes äußeres Tun und Lassen sind und nur durch Betätigung von Gottes- und Nächstenliebe, die Innerlichkeit und Demut im Gefolge hat, erfüllt werden können. Es ist ein Unding, Gott durch Aufzählung guter Werke gewissermaßen eine zu zahlende Rechnung zu präsentieren (vgl. Lk 17, 10). Darum muß Gott auch in diesem Falle die irdischen Verhältnisse umkehren (vgl. Lk 14, 11; Mt 23, 12): den stolzen Pharisäer erniedrigen und den demütigen Zöllner erhöhen — endgültig beim letzten Gericht, wo Seligkeit oder Verdammung den Menschen als ihr ewiges Schicksal verkündet werden wird. Dem Paulusschüler Lukas muß es besonders wertvoll gewesen sein, diese die Rechtfertigungslehre seines Meisters trefflich illustrierende Beispielserzählung seinem Sondergut einzufügen.

---

[1] F. Schultheiß, Zur Sprache der Evangelien, erklärt sie als palästinensisches Vulgärgriechisch (Zeitschrift für die ntl Wissenschaft 21, 224).

15. Teil. Der synoptische Reisebericht.

§ 195. Unauflöslichkeit der Ehe und Ehelosigkeit.

Mk 10, 2—12; Mt 19, 3—12; vgl. Mt 5, 32 und Lk 16, 18.

Als erstes Ereignis aus der Lehrtätigkeit Jesu in Judäa und Peräa berichten Mk und Mt ein Gespräch mit Pharisäern, die ihn — allerdings nur, um Anklagepunkte gegen ihn zu gewinnen — über die Erlaubtheit der Ehescheidung bzw., wie Mt genauer sagt, darüber, ob schon jeglicher beliebige Grund eine solche rechtfertigt, befragen. Lk hat diese speziell jüdische Auffassungen betreffende Perikope seinen heidenchristlichen Lesern nicht mehr erzählt, weil er das Wesentliche schon im Logion 16, 18 mitgeteilt hatte. Der Inhalt des Gespräches ist von beiden Syn inhaltlich gleich, aber in verschiedener Reihenfolge überliefert; Mk scheint den geschichtlichen Hergang (zuerst Dt, dann Gn), Mt die Belehrung in systematischer Darlegung (zuerst Gn, dann Dt, das deshalb als Einwand verwendet wird) wiederzugeben. Zunächst ließ Jesus nach Mk seine Gegner selbst die mosaische Vorschrift zitieren, die als Grundlage der damals viel verhandelten und von Rigoristen und Laxisten ganz verschieden beantworteten Kontroverse zu gelten hat, Dt 24, 1, wo dem Manne die Entlassung seiner Ehefrau unter der Bedingung, daß er ihr einen Scheidebrief ausstellt, gestattet wird (vgl. zu Mt 5, 31 in § 46). Die von den Juden aus dieser Gesetzesstelle gezogene Folgerung, daß Ehescheidungen dem göttlichen Willen entsprechen, läßt aber Jesus nicht gelten und erklärt diese Vorschrift lediglich als eine Konzession an den moralischen Tiefstand der Juden; die Härte, d. h. Unempfänglichkeit ihres Herzens gegenüber höheren religiösen Einwirkungen hat Gott veranlaßt, sich zeitweise auch mit geringeren sittlichen Leistungen zufrieden zu geben und die mosaische Konzession zuzulassen (wie in den übrigen in den Antithesen der Bergpredigt genannten Fällen). „Das war aber von Anfang (der Menschengeschichte) an nicht so“ (Mt 8). Der ursprüngliche Wille Gottes war die Unauflöslichkeit der Ehe. Das wird durch wörtliche Zitierung von Gn 1, 27c und der Worte Adams (Mt: Gottes) Gn 2, 24 bewiesen. Erstere Stelle weist auf die Zweigeschlechtlichkeit der Menschen, letztere auf die Vereinigung von Mann und Frau „zu einem Fleische“ hin (im Mk-Text fehlen die Worte *καὶ προσκολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* in ℵ B u. a., aber wohl nur wegen eines Homoioteleuton-Fehlers). Aus diesem Aufgehen der beiden Ehegatten in einer Einheit folgert Jesus ein Zusammen-

paaren (συνέζευξεν) derselben durch Gott selbst; keiner menschlichen Autorität steht es also zu, diese Einheit zu lösen, und die Differenz zwischen dem göttlichen Willen in der Urzeit und dem in der mosaischen Zeit, zwischen Uroffenbarung und mosaischer Offenbarung muß von dem, der kam, das Gesetz zu erfüllen, nunmehr beseitigt werden. Daher proklamiert Jesus feierlich (λέγω δὲ ὑμῖν Mt) das Verbot, sich gegen die Einheit der Ehegatten zu versündigen. Nach Mk geschah es nach der Disputation mit den Pharisäern zu Hause im Kreise der Jünger, die wieder nähere Aufschlüsse über das den Pharisäern Gesagte erbaten. Der Satz muß aber auch, wie Lk 16,15 u. 18 nahelegt und Mt hier wie in der Bergpredigt 5, 32 berichtet, in voller Öffentlichkeit gesprochen worden sein. Jesus erklärt es als eine Verletzung des 6. Gebotes Gottes: „Du sollst nicht ehebrechen", wenn ein Mann seine Frau entläßt und eine andere heiratet. Der für Heidenchristen bestimmte Mk-Text behauptet das gleiche auch bezüglich der Frau, die ihren Mann entläßt; bei Juden war das rechtlich nicht möglich (vgl. 1 Kor 7, 13). Somit ist die Ehe als unauflöslich erklärt und jede Wiederverheiratung der Gatten unmöglich gemacht. Anscheinend kennt aber Mt eine Ausnahme, da er bei dem Entlassungsverbot wieder die „Unzuchtsklausel" *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ = παρεκτὸς λόγου πορνείας* Mt 5, 32 beigefügt hat. Dadurch könnte als kontradiktorisches Gegenteil der Aussage gefolgert werden: Ein Mann, der seine Frau auf Unzucht, also Ehebruch ertappt hat, darf sich wiederverheiraten. Erwägungen allgemeiner Art und die Beachtung des Zusammenhangs, der die größtmögliche Hochhaltung der Einheit der Ehe im neuen Reich fordert, nötigen aber dazu, die brachylogische und nicht völlig korrekte (vgl. auch Vers 1 u. 2) Ausdrucksweise des Mt, die durch die Einfügung der Unzuchtsklausel entstanden ist, aufzulösen in die zwei Aussagen: Gegen die dauernde Zusammengehörigkeit von Mann und Frau versündigt sich 1. schon der, welcher seine Frau entläßt, außer es geschieht wegen Ehebruchs, 2. der, welcher sich wiederverheiratet. Die erste Aussage beantwortet die Pharisäerfrage von Vers 3 dahin, daß einzig und allein Ehebruch, bei dem die Einheit ohnehin schon zerrissen ist, zur Entlassung berechtigt, also nicht die vielen anderen Gründe und Vorwände, welche die Laxisten unter den Rabbinen gelten ließen; die zweite verbietet die Wiederverheiratung. Die Frage, ob der Mann einer ehebrecherischen Frau sich wiederverheiraten dürfe, erfährt also auch bei Mt keine direkte Beantwortung, geschweige denn Bejahung; der Fall wird eben als besonders zu beurteilender ausgeschieden. Im Judentum erlangte ein betrogener Ehegatte schon dadurch volle Freiheit, daß die Ehebrecherin hingerichtet wurde; vgl. § 46.

Nun fügt auch Mt eine mit der Ehefrage zusammenhängende Jüngerbelehrung an. Als Kinder ihrer Zeit und ihres in Ehefragen

frei denkenden Volkes fanden die Jünger den Standpunkt Jesu offenbar sehr rigoristisch und meinten, daß dann bei dieser Sachlage (*αἰτία* = causa) die von Gott eingeführte und bei den Juden für den Mann fast pflichtmäßige Ehe keine das Heil fördernde Einrichtung sei (*οὐ συμφέρει*); es schien ihnen unter diesen Umständen die Ehelosigkeit den Vorzug zu verdienen, da man damit den geschilderten Konflikten und Bindungen aus dem Weg geht. Diese Empfehlung jungfräulichen Lebens (*τὸν λόγον τοῦτον* geht sicher nicht auf den folgenden Vers, wahrscheinlich aber auch nicht auf Jesu Verbot der Ehescheidung) ist aber nach Jesu Antwort nur einigen von Gott besonders begnadigten Menschen faßbar. Das zeigt ein Blick in das praktische Leben (*γάρ*). Ohne geschlechtlichen Verkehr mit Frauen leben tatsächlich nur solche Menschen, die es entweder infolge eines Geburtsfehlers oder infolge von Kastration nicht können, und solche, die sich freiwillig zu einem Leben, wie es diese Eunuchen führen müssen, verpflichtet haben. Letzteres kam damals aber (fast) nur bei Jüngern Jesu vor, die vollkommene Mitglieder des Reiches Gottes „ohne Ablenkung“ (1 Kor 7, 35) sein wollten. Außerhalb dieser ersten Christen gab es also (die wenigen Ausnahmen werden nicht in Betracht gezogen) keinen Zölibat, sondern nur Eunuchentum. Die als dritte Gruppe hier genannten Männer, „die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben“, als solche zu betrachten, die physisch an sich die Kastration (wie z. B. Origenes in hyperaszetischem Eifer) vollzogen haben, ist unmöglich, da es unter den Jüngern Jesu sicher damals keine Kastraten gab; solche konnten ja nach Dt 23, 2 nicht Mitglieder jüdischer Gemeinden sein. Freiwilliger und dauernder Verzicht auf sexuelle Betätigung war aber von Anfang an ein von manchen Jesusjüngern erstrebtes Ideal, sollte aber nach dessen Weisung immer nur von solchen Menschen als dauernde Verpflichtung übernommen werden, die von Gott mit der dazu nötigen Einsicht und Kraft ausgestattet sind.

§ 196. Jesus als Kinderfreund.

Mk 10, 13—16; Mt 19, 13—15; Lk 18, 15—17.

Von den Eheleuten zu den Kindern! Damals, als Jesus noch mit seinen Jüngern in einem Hause Judäas oder Peräas verweilte (Mk 19, 10), wurde von Bewohnern des betr. Ortes eine größere Anzahl von Kindern zu ihm gebracht. Man wußte, wie Jesus viele Kranke durch Berührung geheilt hatte, und wollte, daß er auch die Kinder durch seine Berührung vor Gefahren schütze. Mt erklärt die Berührung genauer (entsprechend dem letzten Vers der Perikope bei Mk) als Händeauflegung, verbunden mit Gebet. In wohlmeinender Absicht, aber in Verkennung der Anschauungen Jesu, wollten ihm seine

Jünger diese Störung fern halten und machten den Personen, die die Kinder herbeigebracht hatten, mit heftigen Worten Vorwürfe. Jesus aber war über diese Verständnislosigkeit gegenüber seiner Aufgabe sogar unwillig (ἠγανάκτησεν Mk, von den andern Syn ausgelassen) und verbot ihnen das Fernhalten der Kinder. Er erblickt gerade in ihnen und den Menschen, die ihresgleichen sind, die geeigneten Mitglieder des Gottesreiches. Denn wer das Gottesreich annehmen, d. h. der Einladung zum Eintritt Folge leisten will, muß es machen wie ein Kind, das seinem Führer im Bewußtsein seiner Hilflosigkeit vertrauensvoll und mit aller Hingebung folgt. Ohne einen solchen kindlichen Sinn kann man auch nie und nimmer Jünger Jesu werden. Mt hatte (18, 3) diese Mahnung, „wie die Kinder zu werden“, der Belehrung anläßlich des Rangstreites der Jünger eingereiht, wohl weil dort auch ein Kind neben Jesus stand (vgl. § 151). Nach dieser Zurechtweisung der Jünger erfüllte Jesus den Wunsch derer, die die Kinder herbeigebracht hatten, und erteilte ihnen unter Handauflegung seinen Segen, nachdem er vorher, wie Mk erzählt, sie in seine Arme geschlossen hatte, um ihnen ein Zeichen seiner Liebe zu geben.

§ 197. Der reiche Jüngling.

Mk 10, 17—22; Mt 19, 16—22; Lk 18, 18—23.

Nach Mk ereignete sich beim Verlassen des Hauses, in dem sich Jesus mit seinen Jüngern aufgehalten hatte (vgl. Vers 10), ein Vorfall, der Gelegenheit bot, auf das Haupthindernis für den rückhaltlosen Anschluß an das Gottesreich hinzuweisen; es ist die Liebe zu den irdischen Gütern. Ein „sehr reicher“ (Lk 23 +) Jüngling (νεανίσκος Mt 20) von hohem Stande (ἄρχων Lk 18), also ein Mann zwischen 24 und 40 Jahren, trat eiligst an Jesus heran und bekundete ihm durch einen Kniefall vor ihm (bloß bei Mk) seine hohe Verehrung. Die Anrede lautet bei Mk und Lk: „guter Meister (= Rabbi)“, bei Mt bloß „Meister“. Das Epitheton „gut“ ist als captatio benevolentiae im Sinne von „gütig, barmherzig“ gebraucht. Der Jüngling möchte seines jenseitigen Heiles (ζωὴ αἰώνιος hier wohl in eschatologischem Sinn) gewiß sein, hat aber das Empfinden, daß zur einstigen Erlangung dieses Gutes (κληρονομεῖν erben) noch wesentliche Vorbedingungen nötig sind. Deshalb fragt er (wie Lk 10, 25 ein Gesetzeslehrer) ganz im Geiste jüdischer Werkgerechtigkeit nach „Taten“, bei Mt nach „guten Taten“, die er noch zu vollbringen habe. Die Antwort Jesu hält sich zunächst an das Epitheton „gut“ in der Anrede. Jesus möchte feststellen, aus welchen Motiven der Jüngling diese damals ungewöhnliche Bezeichnung gebraucht habe. Hat er damit Jesus nur eine Freundlichkeit sagen wollen oder hat er in das Wort „gut“ den vollen, prägnanten

Sinn einer moralischen Vollkommenheit gelegt? In letzterem Falle hätte er Jesus eine Eigenschaft zugeschrieben, die über menschliches Vermögen hinausgeht und nur dem einen Gott zugeschrieben werden darf; er würde also dann ein tiefes Verständnis für Jesu Person gezeigt und sie in das Übermenschliche und Göttliche erhoben haben. Die Frage Jesu will zweifellos den Jüngling anregen, das von ihm nicht im Vollsinn gedachte Epitheton „gut" doch ernst zu nehmen und sich so zu Jesus, der tatsächlich gut ist, führen zu lassen. Es ist also keineswegs geboten, der Formulierung des Mk und Lk zu entnehmen, Jesus habe es abgelehnt, ein gutes Wesen zu sein, und damit sich auch als einen mit Sünden behafteten Menschen hingestellt. Das würde einen vollendeten Widerspruch zu Jo 8, 46; 2 Kor 5, 21 und Hebr 4, 15 ergeben. Vielleicht hat aber die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses Mt veranlaßt, die Worte des Jünglings so zu formulieren, daß der Begriff gut nicht mit der vorausgehenden Anrede Meister, sondern mit der folgenden Frage, was zu tun sei, verbunden wird; dementsprechend mußte dann auch Jesu Antwort geändert werden. Ihr sekundärer Charakter wird auch dadurch wahrscheinlich, daß der folgende Satz: „Einer ist der Gute" sich dann nicht mehr passend anschließt. Es ergäbe sich der Sinn: „Wenn du das Gute tun willst, bedenke, daß nur Gott allein gut ist", was dann wiederum mit dem folgenden Satz: „Wenn du a b e r ins Leben eingehen willst, so halte die Gebote" schwer zu verbinden wäre. Sonach muß Frage und Antwort gelautet haben, wie Mk und Lk es überliefern. Nach der Kritik der Anrede geht dann Jesus auf das Begehren des Jünglings ein. Er bringt ihm in Erinnerung (*οἶδας*), daß ja schon die alten Gebote das Handeln des Menschen bestimmen, und zitiert deshalb — nach Mt noch durch eine Zwischenfrage (*ποίας* = *τίνας*) veranlaßt — aus dem Dekalog die das Verhältnis zum Nächsten regelnden, auf der zweiten Tafel stehenden Verbote des Ehebruchs, des Tötens, des Diebstahls, des Ablegens eines falschen Zeugnisses — hier fügt Mk noch *μὴ ἀποστερήσῃς* = raube nicht ein — und zum Schluß das Gebot der Ehrung der Eltern (Ex 20, 12—16 = Dt 5, 16 f). Bei Mt ist auch noch das Gebot der Nächstenliebe (Lv 19, 18) zitiert, was aber wohl eine Erweiterung aus einer ähnlichen Belehrung der Juden (Mk 12, 31 +) darstellt. Denn der Jüngling hätte sich schwerlich rühmen können, seinen Nächsten immer wie sich selbst geliebt zu haben, wohl aber konnte er Jesus antworten, daß er vom Beginn seiner Jünglingsjahre, also von der Zeit voller Selbstverantwortlichkeit an, sich gehütet habe, die genannten Gebote des Dekalogs zu übertreten. Er hat aber doch das Empfinden, daß dieses Unterlassen bzw. Tun nicht ausreicht, ihm das Heil zu verschaffen. Bei Mt steht auch die Frage: *τί ἔτι ὑστερῶ* = worin bin ich noch fehlerhaft. Der Ernst dieses

religiösen Vorwärtsstrebens veranlaßt Jesus, dem Jüngling einen tiefen Einblick in die Pflichten der Angehörigen des neuen Reiches zu gewähren. Nach Mk hat er es getan, nachdem er vorher einen prüfenden Blick auf den Fragesteller geworfen und, da er seine Aufrichtigkeit erkannte, eine besondere Zuneigung zu ihm gefaßt hatte (*ἠγάπησεν αὐτόν*). Jesus wollte ihn dazu bestimmen, in die Zahl seiner Jünger und Begleiter einzutreten. Für diese Nachfolge im engeren Sinn des Wortes war aber völliger Verzicht auf Hab und Gut die unerläßliche Voraussetzung. Darum forderte ihn Jesus auf, all seine Besitztümer zu verkaufen und den Erlös den Armen zu geben; so würde er, wie Mt sagt, die Vollkommenheit erreichen. Der Mangel an irdischen Gütern wird dann durch Erwerbung eines (unendlich wertvolleren) himmlischen Schatzes, den Gott als Lohn für solche Entsagung spendet und aufbewahrt, ausgeglichen (vgl. Mt 6, 19 f). Wenn der Jüngling imstande ist, dieses Opfer zu bringen, so hat er geleistet, was ihm noch fehlt (*ἕν σε ὑστερεῖ* Mk = *ἔτι ἕν σοι λείπει* Lk). Auch Lk 12, 33 fordert Jesus seine Jünger (in weiterem Sinne) auf, ihr Hab und Gut zu verkaufen und den Erlös zu Almosen zu verwenden, um ungehindert „das Reich Gottes suchen“ zu können. Das an den Jüngling gestellte Verlangen ist also nicht ein individuelles, nur ihm geltendes Gebot Jesu, sondern von jedem Angehörigen des Gottesreiches, der Vollkommenheit anstrebt — und das ist nach Mt 5,48 allgemeine Pflicht —, fordert er, daß er seine Besitztümer zu guten Werken verwendet. Daß derjenige, für dessen Unterhalt nicht weiter gesorgt ist (die Begleiter Jesu hatten damals ihren Unterhalt, Lk 8, 3; Jo 12, 6), so viel für sich verwendet, als er zum Leben und zur Sicherstellung seiner Zukunft nötig hat und daß nicht von allen der gleiche Grad von Vollkommenheit und Opferwilligkeit verlangt wird, ist eine selbstverständliche Voraussetzung, die Jesus nicht eigens zu erwähnen brauchte. Er denkt hier und in den folgenden Warnungen vor Reichtum an die sog. bona superflua. Aber auch den Verzicht hierauf vermochte der Jüngling nicht zu leisten, weil er als „sehr reicher“ Mann damit sehr viel hätte hingeben müssen. Dazu fühlte er sich nicht imstande. Er verzichtete also auf Vollkommenheit und Anschluß an Jesus und ging enttäuscht mit betrübtem Herzen und finsterer Miene von dannen. Daß der Weg zu Jesus so schwierig ist, hatte er sich nicht gedacht. Aber zahlreiche Christen haben das Gebot Jesu mit Recht nicht bloß in sinngemäßer Anwendung und Anpassung an andere Verhältnisse als allgemeine Pflicht, sondern auch in buchstäblichem Sinne als für einzelne geltenden „evangelischen Rat“ aufgefaßt und das Leben in freiwilliger Armut gewählt. Eine Ausschmückung des Verhaltens des Reichen und eine Erweiterung des

Tadels Jesu enthält die targumartige Wiedergabe der Perikope im sog. Hebräerevangelium, die Origenes in seinem Mt-Kommentar (XV, 14) zitiert (abgedruckt z. B. bei A. Huck, Synopse[7] 149).

§ 198. Kein Reicher kommt ins Gottesreich.

Mk 10, 23—27; Mt 19, 23—26; Lk 18, 24—27.

Der Weggang des reichen Jünglings (Lk *ἰδὼν δὲ αὐτόν*) zeigt deutlich, wie außerordentlich schwer einem Besitzer von Reichtümern (*χρήματα*) der Verzicht auf sie fällt, und doch kann er nur dadurch Mitglied des Gottesreiches werden. Wie Mk erzählt, erregt diese von Jesus gezogene Folgerung (*πῶς* = wie sehr) bei den Jüngern, die er dabei anblickte, große Verwunderung; aber Jesus blieb dabei und erklärte überhaupt den Eintritt ins Gottesreich als eine sehr schwer zu vollziehende Tat (der Zusatz *τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασιν* ACD usw. ist nicht ursprünglich und würde Vers 24 zu einer bloßen Wiederholung von Vers 23 machen). Für die Reichen, d. h. diejenigen, welche den Überfluß, den sie besitzen, nicht zu Werken der Barmherzigkeit, sondern zu einem luxuriösen, schlemmerischen und nur dem Ich dienenden Leben benutzen (vgl. Lk 12, 15—21; 16, 19; deshalb auch der Weheruf über sie Lk 6, 24), ist der Eintritt ins Gottesreich und damit die Erlangung der Seligkeit geradezu eine Unmöglichkeit. Das völlig Unmögliche und Undenkbare, wie das Hindurchkommen eines Kamels durch ein Nadelöhr, wäre noch leichter zu bewerkstelligen. Der durch rabbinische Parallelen [1] belegbare Vergleich soll das Hindurchgehen eines sehr großen Lebewesens durch eine winzig kleine Öffnung zum Ausdruck bringen und braucht deshalb nicht abgeschwächt zu werden, indem man unter *κάμηλος* oder *κάμιλος* das Ankertau oder unter Nadelöhr die Bezeichnung eines Pförtchens (etwa in der Stadtmauer Jerusalems) versteht [2]. Übrigens würde auch dann noch ein physisches Adynaton die auf religiösem Gebiete bestehende Unmöglichkeit veranschaulichen. Auch das Hebr.-Ev enthielt das Logion in der von den Evv überlieferten Form (vgl. das Origeneszitat am Schluß des vorigen §). Den Jüngern bereitete dieses den Reichen, also den im Judentum geachteten Menschen, angedrohte furchtbare Geschick erneutes und gesteigertes (*περισσῶς* Mk) Entsetzen, das sie im Gespräch untereinander (*πρὸς ἑαυτούς* Mk, nicht *πρὸς αὐτόν* ℵBC) in der Frage ausdrückten: „Wer ist es, der (*καί* verstärkt *τίς*) so rigorose Forderungen noch erfüllen und damit seine Rettung vor der Verdammnis erreichen kann?“

---

[1] Vgl. Strack-Billerbeck a. a. O. I 828.

[2] Vgl. G. Aicher, Kamel und Nadelöhr (Ntl Abhandlungen 5), Münster i. W. 1908, der selbst als hebräische Urform des Logions den Satz rekonstruiert: „Es ist leichter durch einen Raum so klein wie ein Nadelöhr einzugehen, als in das Himmelreich hineinzukommen.“

Mit einem (ihre gedrückte Stimmung erkennenden) Blick auf sie (Mk, Mt) erklärt ihnen aber Jesus, daß allerdings menschliche Kräfte nicht ausreichen, um sein Heil zu wirken, daß aber von seiten des allmächtigen Gottes die alles überwindende Kraft gegeben wird (vgl. Phil 4, 13). Die Gnade Gottes befähigt also auch einen Reichen, seine Güter zu opfern, so daß dann auch ihm das Gottesreich offen steht. Ebenso ernste Mahnungen für die Reichen enthält Jak 5, 1—6.

§ 199. Der Lohn für das Verlassen der irdischen Güter.

Mk 10, 28—31; Mt 19, 27—30; Lk 18, 28—30.

Der vertrauensvolle Aufblick zum allmächtigen Gott weckt in den Aposteln das beglückende Bewußtsein, ganz anders gehandelt zu haben als der reiche Jüngling. Die an ihn gerichtete doppelte Aufforderung Jesu, alles zu verlassen und ihm nachzufolgen, haben sie längst befolgt (vgl. Mk 1, 17 >). Petrus wagt es auch (*ἤρξατο* Mk), auf dieses Verdienst der Apostel hinzuweisen und will damit Jesus veranlassen, ihnen „den Schatz im Himmel“ (Mk 21 +) zu schildern, der ihr Lohn sein wird (Mt *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*). Nach allen drei Syn versichert ihnen Jesus, daß überhaupt alle, die solche Opfer gebracht haben, reichlich belohnt werden würden. Was sie um Jesu willen und um (der Predigt) des Evangeliums willen (Mk; die beiden andern Syn kürzen den Doppelausdruck; Mt: um meines Namens willen, Lk: um des Gottesreiches willen) verlassen haben, wird näher ausgeführt: Es ist ihr Haus und ihr Grundbesitz (*ἀγροί* Mk, Mt) und es sind ihre Blutsverwandten (Geschwister, Eltern und Kinder). Lk und vielleicht auch Mt (falls ℵ C u. viele andere Zeugen recht haben sollten) erwähnen auch die Ehefrau. Im Mk-Text kann sie aber (trotz AC u. a.) nicht genannt worden sein, weil sie in die völlig parallel gehaltene Aufzählung des nächsten Verses sicher nicht paßt. „Als hundertfältigen Lohn“ (*ἑκατονταπλασίονα* bei Mk ist prädikativer Akkusativ; Mt, Lk sprechen von einem „vielfachen“ Lohn) empfängt ein solcher Jünger Jesu das, was er preisgegeben hat, wieder. Bei Mk ist es wie vorher aufgezählt: Häuser und Äcker werden ihm zur Verfügung stehen; nur sind sie nicht sein Privateigentum, sondern Gemeinbesitz der durch Liebe engstens verbundenen Christen (vgl. den urchristlichen Kommunismus Apg 2, 44; 4, 32); in den Gläubigen wird er zahlreiche geistige Brüder und Schwestern finden; Christinnen werden andere wie Mütter betreuen (wie die Mutter des Rufus für Paulus eine Mutter war, Röm 16, 13); Missionäre werden in den für den Glauben Gewonnenen viele geistige Kinder gewinnen. Paulus bezeichnet sich als Vater der Korinther (1 Kor 4, 15) und Mutter der Galater (Gal 4, 19) und nennt Timotheus u. a. seine Kinder (1 Tim 1, 2 u. a.); Petrus betrachtet Markus als seinen

Sohn (1 Petr 5, 13). In diesem geistigen Familienleben findet also der Jünger Jesu reichlichen Ersatz für das Preisgegebene und das bildet seinen vielfältigen Lohn hier auf Erden (*νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* vgl. Röm 3, 26 u. ö.), wo außerhalb dieses Kreises der Auserwählten nur Haß und Verfolgung für ihn zu finden ist (*μετὰ διωγμῶν* Mk = allerdings unter Verfolgungen). Das jenseitige Leben wird dann den vollen Lohn, die ewige Seligkeit, bringen. Es wird nach Mk und Mt also eine Umkehrung irdischer Verhältnisse stattfinden, wie sie das Sprichwort von den Ersten und Letzten schildert (vgl. zu Lk 13, 30 im § 177). Solche, die auf Erden das höchste Ansehen genießen (wegen ihres Reichtums usw.), werden sogar in großer Anzahl (darauf bezieht sich das *δέ*) an die letzte Stelle der Menschheit gerückt werden, d. h. in die Verdammnis kommen, und solche, die auf Erden verachtet sind (weil sie in Armut leben), werden in die erste Reihe gestellt werden und damit selig werden. Es ist damit wieder ausgedrückt, daß viele auf der breiten Straße zum Verderben wandeln (Mt 7, 13) und „wenige auserwählt sind" (Mt 22, 14).

Mt allein hat in Vers 28 sub voce Apostellohn ein Logion vorangestellt, das Lk 22, 18 ff wohl sicher in seinem historischen Zusammenhang bringt. Vgl. daselbst. Hier im Mt-Zusammenhang verrät sich diese Prophezeiung, daß die Apostel beim Endgericht mit Jesus als Richter über Israel fungieren dürfen, auch dadurch als Einschub, daß der Hauptbegriff der ganzen Erörterung seit 19, 16, das Verlassen der irdischen Güter, in ihm nicht vorkommt und infolgedessen auch gegenüber der folgenden Verheißung des vielfachen Lohnes und ewigen Lebens für alle, die diese Opfer brachten, ein gewisser Hiatus entsteht.

§ 200. Das Gleichnis vom gleichen Lohn für alle Arbeiter.
Mt 20, 1—16.

Das Wort von der Vertauschung der Schicksale der Ersten und Letzten benutzt Mt, um es, allerdings unter Zugrundelegung eines etwas veränderten Sinnes, durch ein neues Gleichnis zu veranschaulichen (*γάρ*; vgl. zu Vers 16). Der Besitzer eines Weingartens mußte sich (wahrscheinlich zur Zeit der Weinernte im September) Taglöhner für die notwendigen Arbeiten dingen. Er ging deshalb an einem Tage fünfmal, früh 6 Uhr (*ἅμα πρωΐ* = gleichzeitig mit der Frühe, in aller Frühe), vormittags 9 Uhr, mittags 12 Uhr, nachmittags 3 Uhr und sogar noch um 5 Uhr auf die Straßen und Plätze der Stadt, um Arbeitskräfte zu finden. Jedesmal hatte er Erfolg und konnte Arbeiter in seinen Weingarten hinaussenden. Mit den zuerst Gedungenen vereinbarte er einen Taglohn von einem Denar (= 1 Drachme = ½ Schekel = ca. 80 Pf.); den übrigen versprach er nur „zu geben, was recht ist" Die zuletzt Ge-

dungenen, die den ganzen Tag über müßig dagestanden waren, entschuldigten ihre anscheinende Trägheit mit dem Umstand, daß (ὅτι = weil) sie niemand als Taglöhner angestellt habe.

Bei der Auszahlung des Lohnes, die entsprechend der atl Vorschrift Lv 19, 13; Dt 24, 14 am Abend stattfand und einem Verwalter übertragen worden war, fanden nun dem Befehle des Hausherrn entsprechend zwei ungewöhnliche Vorkommnisse statt. Erstens wurden die zuletzt Gedungenen (οἱ περὶ τὴν ἑνδεκάτην) zuerst, die zuerst Gedungenen zuletzt abgelöhnt, und zweitens erhielten alle Arbeiter den gleichen Lohn von je einem Denar (τὸ ἀνὰ δηνάριον = den genannten Betrag von je einem Denar). Das veranlaßte die zuerst Gedungenen zu einer heftigen Beschwerde beim Hausherrn. Sie finden es ungerecht, daß ein Arbeiter, der nur eine Stunde lang tätig war (μίαν ὥραν ἐποίησαν ist nicht in μ. ὥ. ἐπόνησαν zu korrigieren), denselben Lohn bekommt wie sie, die 12 Stunden die Arbeitslast getragen und auch während der heißen Mittagszeit nicht (länger) gefeiert hatten. Der Hausherr bestreitet aber in freundlicher Antwort dem Sprecher der Unzufriedenen (er redet ihn ἑταῖρε = Genosse, Gefährte, Kamerad an) entschieden, durch diese Gleichstellung eine Ungerechtigkeit begangen zu haben. Nach dem abgeschlossenen Lohnvertrag dürfen sie nicht mehr als einen Denar beanspruchen; also sollen sie mit diesem Betrag zufrieden sein (ἆρον τὸ σόν = nimm deinen Denar mit) und heimgehen. Was die andern Arbeiter bekommen haben, geht sie nichts an. Das ist völlig dem freien Ermessen des Hausherrn überlassen, der mit seinem Eigentum machen kann, was er will; und diesem hat es nun einmal gefallen, den Letzten genau so viel zu geben, wie den Ersten. Sein Motiv ist aber nicht etwa reine Willkür, sondern, wie das letzte Wort der Erzählung hervorhebt, Güte und Barmherzigkeit. Das hat ihn veranlaßt, noch in letzter Stunde Arbeiter zu suchen und auch ihnen den vollen Lohn zu geben. Eine vorwurfsvolle Frage warnt vor finsterem Blick (ὀφθαλμὸς πονηρός) als dem Ausdruck des Neides und des Unwillens über das Entgegenkommen des Herrn (vgl. den älteren Sohn Lk 15, 28 ff).

8 ff · 11 · 12 · 13 · 14 f

Die Anwendung des Gleichnisses auf das Himmelreich wird von Jesus selbst angedeutet, indem das sprichwortartige Logion vor der Parabel (Mt 19, 30 = Mk 10, 31) oder formell genauer das von Lk 13, 30 (vgl. § 177) wiederholt wird. Wenn in gleicher Weise wie in der Parabel (οὕτως) „die Letzten Erste sein werden“, so kann das nur besagen wollen, daß Menschen, die spät Mitglieder des Gottesreiches geworden sind, genau so von Gott belohnt werden wie Menschen, die ihr ganzes Leben dem Dienste Gottes gewidmet haben. Umgekehrt „werden dann die Ersten Letzte sein“, d. h. sie werden auf der gleichen

16

Stufe wie die Letzten stehen und nichts vor ihnen voraus haben. Es könnte also genauer ausgedrückt auch heißen: *οὕτως ἔσονται οἱ ἔσχατοι ὡς πρῶτοι καὶ οἱ πρῶτοι ὡς ἔσχατοι* (dieselbe Konstruktion Mt 22, 30; Mk 6, 34; 12, 25; Lk 6, 40; 22, 27). Diese direkt der Parabel entnommene und geradlinige Deutung des Verses 16 hat allerdings den Nachteil, daß das Logion dann nicht mehr genau denselben Sinn hat wie an den genannten übrigen Stellen der Syn. Aber es kann unmöglich aus der Parabel entnommen werden, daß Erstberufene verworfen werden. Das würde nur der Fall sein, wenn ihr Auge bös bliebe, was aber nicht berichtet ist. Erste und Letzte bekommen nach der Parabel den gleichen Lohn. Der in manchen Hss (C D) und vielen Übersetzungen (auch Vulg.) hinzugefügte Vers 16ᵇ: *πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* paßt nicht zur richtigen Auslegung von 16ᵃ, da er wie Mt 22, 14 von den wenigen spricht, die selig werden (nicht von gewöhnlicher und außerordentlicher Begnadigung). Er wird also aus der späteren Mt-Parallele infolge der erwähnten falschen Deutung von 16ᵃ auf die Verwerfung solcher, die Erste waren, hier eingedrungen sein. Die Parabel lehrt also wieder (vgl. Lk 17, 10), daß der himmlische Lohn sich nicht nach irdischen Maßstäben richtet, sondern von Gottes Güte frei gewährt wird. Die jüdische Art, menschliche religiöse Verdienste zu berechnen, z. B. nach der Analogie der Arbeitszeit, wird entschieden abgelehnt. Deutungen von Einzelzügen der Parabelerzählung sind nicht geboten. Ein rabbinisches Gleichnis aus dem Traktat Berachoth (5ᶜ) erzählt, wie ein König einen tüchtigen Arbeiter nur zwei Stunden arbeiten ließ, ihm aber dann den gleichen Lohn auszahlte, wie den übrigen; auf deren Beschwerde antwortete er, dieser Arbeiter habe in dieser kurzen Zeit mehr geleistet als die andern den ganzen Tag. Dieses Gleichnis wertet also gerade das, was in der Parabel Jesu unbeachtet bleiben muß, die Arbeitsleistung, könnte also, falls es Jesus gekannt haben sollte, nur als Schilderung einer abzulehnenden Auffassung in Betracht kommen.

Die neueste Auslegung der Parabel[1] betont, daß die zuletzt Gedungenen schon vom frühen Morgen an arbeitswillig gewesen waren und nur deshalb den gleichen Lohn empfangen. Dieses Motiv mußte aber in der Antwort des Besitzers zum Ausdruck kommen. Die Anwendung, die z. B. erklärt, warum auch der reuige Schächer ins Paradies kommt, paßt ebenfalls nicht zu dieser neuen Akzentuierung der Vergleichsmomente.

---

[1] K. Weiß, Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit (Ntl Abhandlungen 12, 4/5), Münster i. W. 1927.

16. Teil. Die letzte Reise nach Jerusalem[1].

§ 201. Die dritte Leidensweissagung.

Mk 10, 32—34; Mt 20, 17—19; Lk 18, 31—34.

Zum dritten Male benutzte Jesus ein engeres Zusammensein mit seinen Aposteln, um ihnen sein Leiden, Sterben und Auferstehen zu prophezeien (vgl. Mk 8, 31 + in § 144 und Mk 9, 31 f + in § 149). Der äußere Anlaß war nach Mk und Mt, daß Jesus sich entschloß, nun nach Jerusalem „hinaufzugehen". Die Periode des Herumwanderns in Judäa und Peräa (Mk 10, 1 >) hat also ihr Ende gefunden. Die nur von Jo (11, 54) erwähnte kurze Zurückgezogenheit in Ephraim (vgl. § 135) muß sie beschlossen haben. Das Paschafest war nahe gekommen. Mk weiß noch zu berichten, daß die Apostel über die Entschiedenheit, mit der Jesus einer größeren Reisegesellschaft mit der Richtung nach Jerusalem (allerdings zunächst nach Jericho) voranzog, erstaunt waren. Es mußte ihnen aus den früheren Leidensweissagungen bekannt sein, daß Jesus in Jerusalem der Tod drohte. Auch mußten sie wissen, daß die Oberbehörde in Jerusalem es auf die Beseitigung Jesu abgesehen hatte. Der letztere Gedanke war es wohl, der in der übrigen Gefolgschaft Jesu jetzt sogar ein Angstgefühl wachrief. Diese gedrückte Stimmung benutzte Jesus, um seinen 12 Aposteln in privater Unterredung (*κατ' ἰδίαν* Mt) nochmals und zwar diesmal genauer als früher all das Leid zu prophezeien, das ihm als dem Menschensohne nach der Ankunft in Jerusalem bevorstand, das aber nur eine Erfüllung alles dessen darstellte, was von den Propheten des Alten Bundes geweissagt worden war (Lk; vgl. Lk 24, 25 ff), also ein unabwendbares Geschick bedeutete. Im einzelnen werden 6 Akte des Dramas (von Lk nur die 4 letzten) genannt: 1. die Überlieferung an das jüdische Synedrium (die Hohenpriester und Schriftgelehrten), 2. die Verurteilung zum Tode durch diese Behörde, 3. die Überlieferung an die Heiden (Pilatus und seine Soldaten), 4. die beleidigende (Lk) Verspottung und Geißelung (Mk und Lk erwähnen auch das Anspucken), 5. die Tötung (Mt sagt direkt: die Kreuzigung), 6. das glorreiche Ende in der Auferstehung (von den Toten) nach drei Tagen (Mk) oder am dritten Tage (Mt, Lk). Eine solche detaillierte Voraussage kann nicht mehr als der Ausdruck

[1] Vor diesem Teile wäre der 11. Teil: Wirken Jesu im letzten Vierteljahr (Jo 10, 22—11, 57) einzuschalten.

eines bloßen Todesahnens, sondern nur als die Wiedergabe prophetischen Wissens gewertet werden. Den Jüngern sollen die Ereignisse nicht mehr überraschend kommen, wenn sie auch, wie Lk allein ausführlich hervorhebt, selbst noch nach dieser dritten Weissagung von einem wirklichen Verständnis (des Warum und Wozu) weit entfernt waren, da immer noch ein (von Gott gewollter; vgl. Lk 9, 45) Schleier über der schrecklichen Zukunft lag, der ein wirkliches „Erkennen" der Weissagung nicht zuließ.

§ 202. Der Ehrgeiz der Zebedäussöhne.
Mk 10, 35—40; Mt 20, 20—23.

Das baldige Bevorstehen des Todes Jesu und das „Eingehen in seine Herrlichkeit" (Lk 24, 26) durch die Auferstehung ließ in den Jüngern Gedanken darüber entstehen, wie sich ihr eigener Anteil an diesem seligen Leben gestalten werde. Der Wunsch, auch dann noch in engster Verbindung mit dem geliebten Meister zu bleiben, veranlaßte die beiden Zebedäiden Jakobus, den Älteren, und Johannes, den Lieblingsjünger, zur Bitte an Jesus, in diesem zukünftigen Reiche die Ehrenplätze, d. h. den zu seiner Rechten und den zu seiner Linken, einnehmen zu dürfen, also der höchsten himmlischen Auszeichnung teilhaftig zu werden. Nach Mk trugen sie die Bitte nicht sofort direkt vor, sondern leiteten sie durch das weitergehende Verlangen ein, Jesus möge ihnen versprechen, ihnen überhaupt alle Bitten zu erfüllen; und erst als Jesus nach ihrem besonderen Wunsche fragte, rückten sie mit ihrem ehrgeizigen Wunsche heraus, der zweifellos eine Zurücksetzung ihrer Mitapostel in sich schloß. Vielleicht um den ungünstigen Eindruck dieses Strebens etwas zu mildern, erzählt Mt, daß die Bitte von der Mutter der Zebedäiden (Salome) kniefällig vorgetragen wurde. Sie war aber nur das Sprachrohr ihrer Söhne, weshalb auch bei Mt die Antwort Jesu sich direkt an diese richtet. Die Jünger wüßten nicht, um welch hohe Auszeichnung sie bäten (vgl. 1 Kor 2, 9). Solche Begnadigungen sind der Lohn für das Bestehen besonders schwerer Prüfungen. Jesus selbst tritt in seine Glorie erst, nachdem er den Becher des Leidens (vgl. Mk 14, 36 +; das Bild ist atl) völlig (bis zum Tode) ausgetrunken oder — unter einem andern von Mk mitgeteilten Bilde — nachdem er die Taufe des Leidens (vgl. Lk 12, 50) empfangen hat, d. h. ganz im Leiden untergetaucht worden, also gestorben ist (Die Präsentia *πίνω* und *βαπτίζομαι* deuten die unmittelbar bevorstehende Zukunft an). Wer ihm im Himmel ganz nahe stehen will, muß die gleiche Leidensprobe durchmachen. Daher die Frage an die Apostel, ob sie zu solchem Heroismus die Kraft besitzen. Unbedenklich bejahen sie dies, worauf ihnen von Jesus das Erleiden seines eigenen Schicksals, also das Martyrium, prophezeit wird. Jakobus er=

litt es Anfang der vierziger Jahre durch Agrippa I. (vgl. Apg 12, 2), Johannes wurde nach einer Mitteilung des Papias im 2. Buche seiner Erklärung von Herrnworten ebenfalls „von den Juden getötet" (das Zitat steht in Hss der späteren Kirchenhistoriker Philippus Sidetes und Georgios Hamartolos und besagt jedenfalls kein gleichzeitiges Martyrium der Zebedäiden); doch betrachtet ihn die verbreitetere Tradition nicht als Martyrer im eigentlichen Sinn, da die Tötungsversuche (Eintauchen in einen Kessel siedenden Öles, Tertullian) erfolglos blieben. Ob dann einem solchen Opfer des Lebens der Lohn beschieden sein wird, rechts und links von Christus zu sitzen, kann dieser weder bestimmen noch voraussagen. Wie der Menschensohn auf Erden nicht richtet (Jo 3, 17), so verteilt er auch keine Auszeichnungen. Deren Zuweisung kommt allein dem Vater Jesu (Mt) zu, der sie in ewiger Vorausbestimmung den Erwählten bereit hält (*ἀλλ' οἷς ἡτοίμασται = ἀλλὰ δοθήσεται οἷς ἡτ.*). Lk hat das törichte Verlangen der Zebedäiden nicht mehr erzählt, da er schon in Vers 34 allgemein die Verständnislosigkeit der Jünger betont hatte.

§ 203. Die Pflicht des Dienens.

Mk 10, 41—45; Mt 20, 24—28; vgl. Lk 22, 24—27.

Das Gespräch Jesu mit den Zebedäiden wurde auch von den übrigen zehn Aposteln, die in einiger Entfernung mitgingen, gehört. Die Folge war eine Verstimmung (*ἀγανακτεῖν*) gegen diese beiden Apostel wegen ihres Ehrgeizes. Jesus benutzte diese neuerdings (vgl. den Rangstreit Mk 9, 33—37 +, § 151) in den Kreis seiner Apostel eingedrungene Mißhelligkeit, um sie wiederum über den Geist zu belehren, der solche Entgleisungen von vorneherein unmöglich macht. Lk überging auch diese Belehrung, weil er den Zebedäidenstreit überhaupt nicht erzählen wollte. Sie kommt aber bei ihm, wenn auch in stark formaler Abweichung, unter den Reden Jesu beim letzten Abendmahl vor, wo sich auch wieder Eifersüchteleien (*φιλονεικία* Lk 24) der Apostel geltend gemacht hatten und Jesus als „Beispiel" (Jo 13, 15) der Demut die Fußwaschung der Jünger vollzogen hat. Da bei Mk und Mt hier und bei Lk dort die gleichen Gedanken ausgesprochen sind, legt sich die Alternative nahe: entweder hat Lk (seiner Quelle folgend) die Belehrung anläßlich des Zebedäidenstreites in den Abendmahlsaal verlegt, oder Mk und Mt haben umgekehrt beim Abendmahl gesprochene Worte Jesu schon hier eingefügt. Eine einfache Duplizierung ganz derselben Rede wäre eine zu mechanische Lösung, wenn auch nicht bestritten werden kann, daß Jesus beide Male seine Apostel vor Uneinigkeit gewarnt haben muß. Im Anhang an die Zebedäidenbitte würde man aber eher eine direkte Warnung vor Eifersucht und eine Belehrung über das Erwerben

himmlischer Größe erwarten. Die Belehrung darüber, wer auf Erden der Große ist, paßt besser in den von Lk überlieferten Zusammenhang, so daß Mk 42—45 > bei Lk 22, 24—27 behandelt werden mögen, obwohl sie zum Schluß als Sondergut das Logion vom „Lösegeld für viele" bieten. Mk 44 war übrigens fast in gleicher Form aus Anlaß des ersten Rangstreites in Mk 9, 35[b] und in umgekehrter Formulierung in Lk 9, 48[b] ausgesprochen worden (s. § 151). Auch die Antipharisäerrede bei Mt (23, 11) enthält den Satz, daß der Größere Diener sein soll.

§ 204. Die Blindenheilung bei Jericho.

Mk 10, 46—52; Mt 20, 29—34; Lk 18, 35—43.

Der Weg nach Jerusalem (Mk 10, 32 >) führte Jesus über die alte Stadt Jericho am Westrande des breiten Jordantales (heute Eriha, ca. 250 m unter dem Meere, ca. 28 km nordöstlich von Jerusalem), das von Herodes dem Großen (er starb auch dort) und Archelaus mit Palästen geschmückt und befestigt worden war. Wenn Jesus, wie Jo 11, 45 nahe legt, von Ephraim (= Et Taijibe vgl. § 135) aus seine letzte Jerusalemreise antrat, hat er durch diesen kurzen Besuch Jerichos einen Umweg gemacht. Jesus hielt sich dort nicht länger auf, wohl aber wirkte er außerhalb der Stadt, als er sie eben verlassen hatte, ein neues Heilungswunder, das letzte, das die Syn erzählen. Lk wollte seinem Bericht noch ein zweites Jericho-Begebnis einfügen (vgl. den nächsten §). Er wählte deshalb die Anordnung: zuerst das Ereignis vor der Stadt, das ihm Mk als Quelle bot, dann das innerhalb derselben, das ihm eine Sonderquelle bot, und leitete das erstere mit den Worten ein: „Es geschah aber, als Jesus Jericho nahe kam" und das zweite: „Und er ging hinein und zog durch Jericho" (19, 1). Eine völlig befriedigende Ausgleichung der allerdings sehr nebensächlichen Differenz scheint nicht möglich. In der Nähe der Straße nach Jerusalem hielt sich ein Blinder auf, um die Vorüberziehenden anzubetteln. Er hieß nach Mk Bartimäus, d. h. Sohn des Timäus. Nach Mt muß er noch einen Leidensgefährten bei sich gehabt haben, da dort immer von zwei Blinden die Rede ist, wie auch die Blindenheilung in Kapharnaum (Mt 9, 27—31) an zwei Blinden vollzogen worden ist (s. § 118). Die gleiche Differenz zwischen Mt und Mk-Lk bezüglich der Anzahl der Geheilten fand sich auch bei der Dämonenaustreibung in Gergesa (s. § 116). Bartimäus muß gewußt haben, daß Jesus schon oft Krankenheilungen und besonders Blindenheilungen gewirkt hat und daß er vielfach als der erwartete Davidssohn, d. h. der Messias, gilt. Deshalb begrüßte er ihn, als man ihm sagte, Jesus ziehe vorüber, mit lauter Stimme als solchen und bat ihn um Erbarmen, wie auch die Blinden in Kapharnaum es

taten (Mt 9, 27). Vielen unter den zahlreichen Begleitern Jesu mag dieses offene Messiasbekenntnis unpassend oder gefährlich erschienen sein, da Jesus selbst seine Messiaswürde häufig als Geheimnis gewahrt wissen wollte; sie geboten daher dem Bartimäus energisch Schweigen, aber ohne Erfolg; der Kranke wiederholte nur noch lauter seinen Hilferuf. Jesus hörte deshalb auch auf ihn und ließ den Blinden zu sich führen. Die Vorliebe für Ausmalung der Einzelzüge veranlaßt Mk mitzuteilen, wie Bartimäus nun im Gegensatz zu vorher freundlich angeredet und ihm Mut (*θάρσει*) zugesprochen wird und wie er es so eilig hat, daß er, um rasch zu Jesus zu kommen, sogar seinen Mantel beiseite wirft (vgl. Mk 14, 52). Als er vor Jesus stand, mußte er auf dessen Frage nach seinem Begehren ausdrücklich um Wiedererlangung des Augenlichtes (*ἀναβλέπειν; ῥαββουνί = κύριε,* Meister) bitten. Und dann vollzog Jesus die wunderbare Heilung, nach Mt unter Berührung seiner Augen (wie Mt 9, 29), nach Mk und Lk unter der Mitteilung, daß sein Glaube (an den Messias) ihm diese Rettung vermittelt habe (vgl. Mk 5, 34 + u. ö.). Aus Dankbarkeit schloß sich Bartimäus den mit Jesus Reisenden an. Lk erwähnt wie öfter (vgl. 13, 13; 17, 15) auch noch den Lobpreis Gottes von seiten des Geheilten, der bei den Augenzeugen im Volke sein Echo fand (vgl. Lk 5, 26; 7, 16 u. a.) — eine Vorbereitung auf den bald folgenden Jubel des Volkes beim Einzug Jesu in Jerusalem. Die Gleichheit des Mt-Berichtes mit dem früheren über die Blindenheilung in Kapharnaum (9, 27—31) rechtfertigt noch nicht, die bei Jericho nur als Dublette jener oder als eine Übertragung der nur von Mk (8, 22—26) erzählten Blindenheilung bei Bethsaida (s. § 142) anzusehen. Gerade Blindenheilungen hat Jesus als Erweis seiner Messianität betrachtet und deshalb oft vollzogen (vgl. Mt 11, 5 >; auch Jo 9).

§ 205. Zachäus.

Lk 19, 1—10.

Der physischen Heilung läßt Lk eine geistige folgen, die beim Durchzug Jesu durch die Stadt Jericho erfolgte. Eine große Volksmenge hatte sich um ihn geschart, so daß dem obersten Zollbeamten in Jericho, Zachäus (von זַכַּי wahrscheinlich = der Reine), einem Juden, nicht gelang, seine Person sehen zu können, zumal er ein körperlich kleiner Mensch war. Um aber doch zu erreichen, was er wünschte, lief er dem Zuge voraus und kletterte auf einen Maulbeerfeigenbaum (*συκομορέα* vielfach identisch mit *συκάμινος* 17, 6), dessen breite Verzweigung ihm einen erhöhten Aussichtsplatz bot, so daß er über die vorüberziehende Volksmenge hinwegschauen konnte. Überraschenderweise konnte er aber so nicht bloß Jesus sehen, sondern Jesus blickte auch zu ihm hinauf, rief

1 2 f 4 5

ihn (sein übernatürliches Wissen offenbarend) mit seinem Namen an und verlangte von ihm Beherbergung für diesen Tag (δεῖ deutet auf die
6 Fügung Gottes, der es so will, hin). Mit Freuden stieg Zachäus rasch
7 vom Baum herab und führte Jesus in sein Haus. Aber diese Einkehr bei einem als Sünder bekannten Menschen erregte bei der Volksmenge (πάντες) Unwillen, den einer dem andern leise mitteilte (διεγόγγυζον).
8 Diejenigen aber, die Jesus mit in das Haus des Zachäus begleiteten, wurden Zeugen (vgl. Vers 11) einer ergreifenden Szene. Zachäus trat (feierlich) vor Jesus hin und legte (wohl zusammen mit dem Willkommgruß) das Versprechen ab (δίδωμι und ἀποδίδωμι haben Futurbedeutung): 1. die Hälfte seines Vermögens als Almosen unter die Armen zu verteilen und 2. in allen Fällen, wo er eine Erpressung (συκοφαντεῖν vgl. Lk 3, 14) durch Forderung zu großer Zahlungen begangen haben sollte, eine sogar vierfache Restitution (das römische Recht bestimmte eine solche für offenkundigen Diebstahl) zu leisten. Die kondizionale Ausdrucksweise (εἰ . . . ἐσυκοφάντησα) läßt darauf schließen, daß Zachäus sich nicht wie die meisten anderen Zöllner Erpressungen in größerem Maßstab schuldig gemacht hat. Nunmehr aber, nachdem ihn Jesus zu seinem Gastgeber erwählt hat, will er sich dieser Gnade würdig erweisen und rein vor Jesus dastehen; er verzichtet deshalb auf Reichtum und ungerechtes Gut. Durch diese μετάνοια wurde aus dem für Jesus
9 interessierten Zuschauer ein Jünger. Deshalb beantwortet Jesus sein heroisches Versprechen (πρὸς αὐτόν zu ihm, nicht: in bezug auf ihn) mit der Versicherung, daß ihm und seinen Angehörigen (die seine Gesinnung teilen) durch diese persönliche Berührung mit Jesus Erlösung aus dem Elend der Sünde zuteil geworden ist. Es hat sich an einem Abrahamsnachkommen, der einem sündigen Stande angehörte, der (messianische) Segen, der den Abrahamskindern versprochen war, erfüllt.
10 Jesus, der in dieser Welt als Menschensohn wirkt, hat ja gerade die Aufgabe, Sünder aufzusuchen und zu retten (vgl. Mk 2, 17 +).

§ 206. Das Gleichnis von den Minen bzw. Talenten.
Lk 19, 11—27; Mt 25, 14—30.

Ähnlich wie das Parabelpaar von den zum großen Gastmahl Geladenen (Lk 14, 15—24; Mt 22, 1—14; s. § 182) werden auch diese beiden Gleichniserzählungen entweder als zwei verschiedene Rezensionen ein und derselben Parabel oder als zwei zu verschiedenen Zeiten gesprochene, inhaltlich sich aber eng berührende Parabeln aufgefaßt. Während Mt das Gleichnis von den Talenten den bildlichen Ermahnungen zu wachsamem Harren auf die Wiederkunft des Herrn (der wachende Hausherr; der treue und der treulose Sklave; die klugen und die törichten Jungfrauen) angehängt hat und eine ausführliche Schil-

derung des letzten Gerichtes folgen läßt, also eine rein systematische Anordnung aufweist, kennt Lk Zeit und Ort des Gleichnisses von den Minen: Jesus hat es noch im Hause des Zachäus zu den Zeugen seines Gespräches mit diesem gesprochen (*προσθεὶς εἶπεν* = *προσέθετο εἰπεῖν*). Auch bemerkt Lk einleitend, daß die verbreitete falsche Hoffnung, Jesus werde nun bald im nahen Jerusalem die Vollendung des sehnlichst erwarteten messianischen Reiches irgendwie herbeiführen, durch das Gleichnis widerlegt werden sollte.

In der einzelnen Durchführung bestehen neben weitgehender und unbedingt literarische Abhängigkeit fordernder Gleichheit auch beachtenswerte Verschiedenheiten. Während Mt einfach einen „verreisenden Mann", also anscheinend eine sehr reiche Privatperson in seinem Handeln und Urteilen schildert, spricht Lk von einem „edelgeborenen Mann", einem Prinzen, der „in ein fernes Land reist", um sich dort zum König seines Landes ernennen zu lassen.

Die Geschichte des herodianischen Herrscherhauses kennt mehrere Fälle, wo sich Fürsten dieses Geschlechtes die Herrschaft über Palästina durch die Regenten des römischen Reiches bestätigen ließen; insofern schildert Lk die Wirklichkeit, wie sie tatsächlich vorkam, ohne aber auf einen einzelnen Fall (etwa Archelaus) anzuspielen. Vor der Abreise muß „der abreisende, sein Haus verlassende Mann seinen Sklaven die Verwaltung (seiner Güter) übertragen" (Mk 13, 34). Bei der Verteilung von vorhandenem Bargeld wählt der Herr nach Lk 10 Sklaven aus und übergibt einem jeden die kleine Summe von einer Mine (= 100 Drachmen = ca. 80 ℳ) mit dem Auftrag, das Kapital zu gewinnbringender Beschäftigung zu verwenden (*πραγματεύεσθαι* oder *διαπραγματεύεσθαι* Vers 15 = Handel treiben, Geschäfte machen; *ἐν ᾧ ἔρχομαι* = in der Zeit bis zu meiner Rückkehr). Nach Mt verteilte der Herr die viel größere Summe von 8 Talenten; gemeint ist wohl das Silbertalent (vgl. Vers 27), das 60 Minen betrug und ca. 5000 ℳ wert war (vgl. Mt 18, 24). Auch fand nach Mt die Verteilung nicht gleichmäßig statt, sondern von den erwählten 3 (nicht 10) Sklaven erhielt der eine gleich 5, der andere 2 und der dritte nur 1 Talent, weil die Fähigkeiten der einzelnen verschieden waren (*κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*). Unmittelbar nach dieser Verwaltungsübertragung reiste der Herr ab (*εὐθέως* bei Mt gehört wohl zu *ἀπεδήμησεν*, da es bei der Verbindung mit dem folgenden Satz nach den andern sprachlichen Analogien *εὐθέως δὲ* oder *καὶ εὐθέως* heißen müßte). Seine Abwesenheit benützten, wie Lk allein berichtet, die ihm feindlich gesinnten Mitbürger zu einer Aktion gegen ihn; eine ihm nachreisende Gesandtschaft sollte bei der obersten Behörde seine Ernennung zum König vereiteln. Auch das war i. J. 4 v. Chr. geschichtliche Tatsache, als die

Juden durch eine Gesandtschaft an Kaiser Augustus die Ernennung herodianischer Prinzen zu Herrschern über Palästina zu hintertreiben versuchten.

Die lange Abwesenheit des Herrn benutzen nun die Sklaven in verschiedener Weise. Mt erzählt, wie die von ihm erwähnten 3 Sklaven gehandelt haben. Auch Lk nennt (bei der Rechenschaft) nur 3 Fälle, verschweigt also, wie sich die übrigen 7 Sklaven verhalten haben. Der tüchtigste Sklave ist der, welcher zu seiner Mine 10 andere dazugewonnen (Lk) oder seine 5 Talente verdoppelt hat (Mt). Halb so viel leistete bei Lk ein zweiter Sklave, der zu seiner Mine bloß 5 andere dazugewonnen hat; bei Mt ist aber dieses geringere Ergebnis nur durch das geringere Betriebskapital verschuldet; er hat seine 2 Talente ebenfalls verdoppelt wie der erste. Ein dritter Sklave dagegen war zum Arbeiten zu faul und sorgte nur ängstlich dafür, daß ihm die anvertraute Summe nicht verloren ging; er wickelte sie nach Lk in ein Schweißtuch und hob sie so auf; nach Mt mußte er sie, da die Geldsumme zu groß gewesen wäre, um in einem kleinen Tuch aufbewahrt zu werden, in der Erde vergraben.

Nach langer Zeit (Mt) kommt der Tag der Rechenschaft (*συναίρειν λόγον* Mt wie 18, 23); der verreiste Mann kehrt als König zurück (Lk). Zuerst werden die Verwalter der Geldsummen vorgerufen. Dabei berichten die 3 Sklaven über ihr Verhalten. Die beiden ersten, welche dem Herrn das ihnen anvertraute Geld nebst der gewonnenen Summe übergeben, werden wegen ihrer Treue belohnt; diese hatte sich zwar nur in kleinen Dingen (Lk: in sehr kleinen) erprobt, aber der Lohn soll doch ein großer sein: sie werden über vieles (als Verwalter) gesetzt; nach Lk über 10 bzw. 5 Städte als Beamte des neuen Königs; außerdem hat ihnen, wie sich aus dem Folgenden ergibt, der Herr das anvertraute und das dazu erworbene Geld geschenkt. Die in den Mund des Herrn nicht passenden Schlußworte in Mt 21 und 23: „Gehe ein in die Freude deines Herrn!“ sind eine Art von exegetischer Anmerkung des Evangelisten und wollen das jenseitige selige Leben mit Christus als den Lohn seiner treuen Diener nennen (*χαρά* bedeutet nicht ein irdisches Freudenmahl). Der faule Sklave machte den Versuch, sich als einen ängstlichen Menschen hinzustellen, der nur aus Furcht vor einem möglichen Verluste der Geldsumme sie unbenutzt gelassen habe; er habe die Härte, d. h. Strenge, und die Gewinnsucht seines Herrn gekannt; ja er wirft ihm sogar Ungerechtigkeit und Bedrückung vor, indem er da Gewinne nehme, wo er keine Zahlung geleistet (*αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας*), bildlich gesprochen: ernten wolle, wo er gar nicht gesät habe. Mt hat auch den Parallelismus übernommen, aber das Bild vom Ernten—Säen vorangestellt und durch die Synonyma: Einsammeln (von Früchten) —

Ausstreuen (der Samenkörner; wohl nicht Verteilen kleiner Geldsummen) erweitert. Unausgesprochen ist die Folgerung: Ein solcher Herr, der sogar aus Nichts etwas gewinnen will, würde den Verlust seines Eigentums furchtbar hart strafen. Darum bringt der faule Sklave das anvertraute Geld unversehrt zurück und weist seinen Herrn darauf hin. Aber seine Hoffnung, durch diese Ausreden ein gnädiges Schicksal zu erreichen, schlägt fehl. Gerade seine Entschuldigungsgründe belasten ihn schwer (Lk *ἐκ τοῦ στόματός σου κρίνω σε* = auf Grund deiner Aussage verurteile ich dich). Wenn er wirklich die Strenge und Geldgier seines Herrn gefürchtet hätte (*ᾔδεις κτλ.* ist rhetorischer Fragesatz, der den Sinn hat: du hast in Wirklichkeit nicht das geglaubt, was du mir jetzt vorwirfst), so hätte er alles daran setzen müssen, wenigstens einen bescheidenen Gewinn für seinen Herrn zu erzielen. Dafür gab es bei dem damaligen Geldverkehr ein einfaches und müheloses Verfahren: er brauchte bloß das Geld „auf die Bank" zu bringen (*διδόναι ἐπὶ τράπεζαν* Lk, *βαλεῖν τοῖς τραπεζίταις* Mt); da hätte es Zins (*τόκος*) getragen, und der Herr hätte nach seiner Rückkehr das dadurch vermehrte Kapital einkassieren (*ἔπραξα* Lk, *ἐκομισάμην* Mt) können. Weil „der schlechte Sklave" aber selbst dazu zu träge (*ὀκνηρός* Mt) war, darf er die zurückgebrachte Geldsumme nicht behalten wie die beiden andern Sklaven, sondern es muß ihm auf Befehl des Herrn von „den Dabeistehenden" (Lk, ergänze Dienern) abgenommen und als weiteres Geschenk dem tüchtigsten Sklaven zu den 10 dazu erworbenen Minen (das soll wohl der ungenaue Ausdruck *ἔχειν δέκα μνᾶς* bei Lk besagen), bzw. zu den 10 Talenten dazu gelegt werden. Lk (wohl nicht ein Glossator) erwähnt hier einen erstaunten Zwischenruf der Dabeistehenden, die einwenden, daß der tüchtigste Sklave an sich schon eine sehr reichliche Geldbelohnung (10, eigentlich 11 Minen) bekommen hat. Aber der Herr rechtfertigt sich (Lk 26 müßte mit *καὶ ἀπεκρίθη αὐτοῖς* oder ähnlich eingeleitet sein) mit dem im Menschenleben sich oft bewahrheitenden Erfahrungssatz, daß Leute, die Besitztümer haben, noch mehr, ja in der Tat überreichlich bekommen (Mt), während solche, die keine haben, auch noch das Wenige, was sie haben, verlieren (vgl. den Satz als Aussage Jesu Mk 4, 25 + in § 104). Für den faulen Sklaven bedeutet dieses „Gericht" (Lk 22) natürlich einen Ausschluß aus der Zahl der brauchbaren Diener des Herrn. Mt läßt deshalb wiederum unter Einfügung eines allegorischen Zuges den Herrn in paralleler Antithese zu den Belohnungen der guten Sklaven durch die Zulassung „zur Freude des Herrn" die Höllenstrafe über „den unnützen Sklaven" verhängen (vgl. Mt 8, 12; 22, 13; 24, 51), während bei Lk die Parabelform korrekt beibehalten und das Schicksal der Bürger erzählt wird, die nach Vers 14 die Ernennung des Edelgeborenen zum König ver-

hindern wollten. Sie werden nun als Feinde des Königs zum Tode verurteilt und sollen — ein besonderer Zug der Grausamkeit — vor den Augen des Königs niedergemetzelt werden.

Der Sinn der beiden Gleichnisse ist völlig derselbe. Es wird darauf hingewiesen, daß Jesus vor der Vollendung des Gottesreiches diese Welt noch für längere Zeit verlassen (und in den Himmel kommen Lk), vorher aber seine Jünger (d. h. die Gläubigen) mit Gaben, d. h. mit „Gnade und Wahrheit" (Jo 1, 14) ausstatten wird. Mit diesem religiösen Kapital muß nun jeder Christ während der (langen, Mt) Periode des Fernseins Christi arbeiten. Wenn er bei der Parusie (als wirklicher König Lk) wiederkommt, wird er die, welche ihren religiösen Besitz vermehrt, also neue Gnaden und Tugenden „sich erkämpft" (Lk 13, 24) haben, mit ewiger Seligkeit in höherem oder geringerem Maße belohnen, die aber, welche ihre religiösen Kräfte nicht betätigt haben, behandeln wie solche, die gar keine Begnadigung erfahren haben, also der Verdammnis preisgeben (Mt; vgl. 2 Kor 6, 1; 1 Tim 4, 14). Das ungläubige Judentum, das Jesus nicht als König im Gottesreich anerkennen will, muß er bei diesem strengen Endgerichte als seinen Feind betrachten und dem ewigen Tode überliefern (Lk).

Bei Lk ist die Parabel völlig korrekt durchgeführt, während bei Mt an drei Stellen die bildliche Schilderung verlassen und die Übertragung eingefügt ist (Lohn der Seligkeit, Strafe der Hölle). Auch erscheint die Wahl von Talenten statt von Minen als eine Verbesserung an der Parabel. Für die Ausstattung, die Christus den Seinen hinterlassen hat, ist die kleine Summe einer Mine ein schwaches Bild, während der große Geldwert eines Talentes dieses zu einem viel geeigneteren Äquivalent macht. Auch schien es Mt passend, den Gedanken der Verschiedenheit in der Gnadenausstattung (vgl. 1 Kor 12; Eph 4, 7; 1 Petr 4, 10 f) in der Erzählung zum Ausdruck zu bringen. Es ist nicht denkbar, daß Lk diese Pointen ausgelassen und abgeschwächt haben sollte; vielmehr liegt die Umarbeitung auf seiten des Mt. Er hat aus dem Manne, der seine Sklaven durch Übergabe von kleinen Summen auf die Probe stellen will, einen, der sein sehr großes Vermögen verteilt, gemacht. Infolgedessen paßt das Wort des Herrn: „du warst über weniges getreu" (Vers 21 und 23) bei Mt nicht mehr recht, während es bei Lk sogar im Superlativ („du warst in ganz Geringem getreu", Vers 17) einen guten Sinn hat. Wenn bei Mt die beiden guten Sklaven „über vieles gesetzt" werden, so kann dies doch wohl nur im Hinblick auf die bei Lk erwähnten Verwalterposten über 10 bzw. 5 Städte gesagt worden sein. Daß der Herr bei Mt seinen guten Sklaven so große Summen wie 10 bzw. 5 Talente schenkt, bedeutet ebenfalls eine praktische Schwierigkeit; er verschenkt ja damit sein eigenes

Vermögen an Geld. Auch würde man bei Mt erwarten, daß das Talent des faulen Sklaven unter den beiden guten verteilt wird, da diese ja in bezug auf die Leistung sich gleich stehen. Diese kleinen Unstimmigkeiten bei Mt sind deutliche Fingerzeige dafür, daß auch hier eine Zusammenredigierung verwandter Logien Jesu vorliegt. Mt hat gewußt, daß Jesus gelegentlich seine Gnadenausstattungen mit Talenten verglichen und zur größtmöglichen Ausnützung dieses Besitzes ermahnt hat. Die Parabel von den Minen, die in der Mt und Lk gemeinsamen Quelle stand und sicher im wesentlichen so lautete, wie sie bei Lk überliefert ist, war für Mt Anlaß, auch den Vergleich mit den Talenten einzuarbeiten und die Parabel in dieser Umformung seinen Lesern zu bieten. Der Einzelzug, daß Jesus bei der Parusie einem neu eingesetzten König, der auch an seinen Feinden Rache nimmt, gleich sei, erschien ihm entbehrlich. Ein prinzipielles Bedenken gegen diese die Wahrheitskerne der Unifizierung und der Duplizierung verbindende Hypothese, das etwa die Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichterstattung dadurch erschüttert sähe (methodisch betrachtet eine petitio principii), wäre nur dann berechtigt, wenn die Umgestaltung durch Mt eine freie Erfindung des Evangelisten bzw. seiner Vorlage darstellen würde. Das ist aber nicht der Fall. Vielmehr hat sich Mt auch hier wie in vielen andern Fällen als ein die Tradition gut überblickender und theologisch denkender Berichterstatter erwiesen.

Im apokryphen „mit hebräischen Buchstaben" geschriebenen Evangelium las Eusebius (Theophanie) eine Version dieser Parabel, die die drei Sklaven folgendermaßen schildert: der eine habe das Vermögen seines Herrn mit Huren und Flötenspielerinnen vergeudet, der zweite es vervielfacht, der dritte das Talent vergraben; letzterer sei nur getadelt, nicht mit Gefängnis bestraft worden wie der erste.

§ 207. Die Salbung in Bethanien.

Mk 14, 3—9; Mt 26, 6—13; Jo 12, 1—8.

Die letzte Jerusalemreise (vgl. Mk 10, 32>) endete zunächst in dem nur 15 Stadien von Jerusalem entfernten Bethanien (vgl. zu Jo 11, 18) am Ostabhang des Ölberges. Jo läßt Jesus nach Erwähnung des verborgenen Aufenthalts in Ephraim in dieses Dorf kommen, wo die Erinnerung an die dort kurz vorher erfolgte Erweckung des Lazarus von den Toten noch sehr lebendig war. Diese Reise kann aber Jesus nicht direkt gemacht haben, sondern er hat den Umweg über Jericho gewählt (vgl. § 204). Die Ankunft in Bethanien datiert Jo auf den 6. Tag vor dem Paschafeste (πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα = ante diem sextum). Wenn der 14. Nisan als Beginn des Paschafestes angenommen wird, ist damit der 8. Nisan gemeint, und je nachdem der

14. Nisan als ein Donnerstag oder als ein Freitag erklärt wird, ist der Freitag oder Samstag vorher der Tag der Ankunft in Bethanien. Da am Sabbat keine Wanderungen möglich waren, ist Jesus wohl im Laufe des Freitag in Bethanien angekommen. Das Gastmahl, das ihm dann bereitet wurde, ist vielleicht auf den Samstagabend zu verlegen; am andern Tag (*τῇ ἐπαύριον* Jo 12) fand dann der feierliche Einzug in Jerusalem statt. Mk und Mt erzählen die Salbung in Bethanien erst nach diesem Einzug im Anschluß an die zwei Tage vor dem Pascha (Mk 14, 1 >) erfolgte Entschließung der Synedristen, Jesus listigerweise zu verhaften und zu töten. Die Syn bieten also auch hier keine chronologische Ordnung.

Der Aufenthalt Jesu in Bethanien war für einen Mann namens Simon der Aussätzige (wohl weil er vom Aussatz geheilt worden war, vielleicht durch Jesus) der willkommene Anlaß, ihn mit seinen Jüngern zu einem Gastmahl einzuladen. Auch die Geschwister Lazarus, Martha und Maria waren anwesend; ersterer als Gast, die beiden Schwestern in Rollen, die der von Lk 10, 38—42 gegebenen Charakteristik entsprechen. Die vielgeschäftige Martha half bei der Bedienung der Gäste, die „den guten Teil sich erwählende“ Maria war auch hier nur darauf bedacht, Jesus ihre Liebe und Verehrung zu bekunden. Sie — ihren Namen erwähnt nur Jo — war es, die an Jesus eine Salbung vollzog. Dazu verwendete sie das kostbare Öl der echten (das ist wahrscheinlich der Sinn von *πιστικός*) Narde, einer indischen Baldrianpflanze, und zwar ein ganzes Pfund (*λίτρα* Jo = ca. 330 g). Sie brachte es nach Mk, Mt in einer Alabasterflasche herbei; dann brach sie deren Hals ab (Mk) und goß einiges Öl auf das Haupt Jesu. Jo übergeht diese Hauptsalbung und erwähnt dafür die Fußsalbung, die Mt, Mk nicht erzählen. Dann benutzte Maria ihre aufgelösten Haare, um die benetzten Füße trocken zu reiben. Beide Akte: Salbung Jesu und Abtrocknung der Füße mit den Haaren hatte Jo anticipando schon 11, 2 als die für Maria charakteristische Handlung erwähnt (vgl. § 134). Da auch die Syn später von einer „Salbung des Leibes“ Jesu sprechen, wird ihr Bericht nicht so aufzufassen sein, daß alles Öl nur auf das Haupt Jesu gegossen wurde. Es wird vielmehr anzunehmen sein, daß die Salbung mit dem Haupte begonnen hat (eine bei Gästen übliche Zeremonie, Lk 7, 46); die folgende Fußsalbung wird von den Syn nicht mehr berichtet, weil sie den sofort erhobenen Widerspruch der Jünger erzählen, die Maria an weiterer Verschwendung der Salbe hindern wollten. Jo aber erzählt den End- und Höhepunkt dieses Aktes hingebender Liebe und unterstreicht noch die Reichlichkeit der Gabe, indem er mitteilt, daß der Duft des Salböls das ganze Haus erfüllt hat.

Manchen Augenzeugen dieses Vorgangs erschien er als unnütze Verschwendung. Sie drückten ihren Ärger sogar in heftigen Worten Maria gegenüber aus (Mk) und zwar wahrscheinlich schon bei Beginn der Handlung (auch der Jo-Bericht, der zuerst die vollendete Salbung, dann den Widerspruch erwähnt, verträgt diese Auffassung). Nach Mt waren es sogar die Jünger Jesu, die so dachten, und nach Jo war der künftige Verräter Jesu, Judas Iskarioth, der Wortführer. Man schätzte den Wert des Salböls auf 300 Denare (und darüber, Mk) = ca. 240 Mk. Hätten es die Jünger verkaufen dürfen, so hätten sie mit dem Erlös manchen Armen helfen können. Jo macht dazu die exegetische Anmerkung, daß Judas nur aus Heuchelei diese Sorge um die Armen bekundete; in Wirklichkeit hätte er es gerne gesehen, wenn diese Summe in die gemeinsame von ihm verwaltete Kasse (*γλωσσόκομον* = *γλωσσοκομεῖον* Behälter, Kasten) gelangt wäre; er hätte dann wieder Beträge veruntreuen (*βαστάζειν* forttragen) können, was er als „Dieb" bisher auch schon öfter getan hatte. Die in diesem Jünger Jesu vorhandene Geldgier läßt den kommenden Verrat verständlicher erscheinen.

Jesu Antwort auf diese Einwände verbietet, Maria an der Vollendung der Handlung zu hindern (Mk Jo *ἀφιέναι* = gewähren lassen, vgl. Mt 3, 15). Der von Judas heuchlerisch, von einigen übrigen Jüngern sicher aufrichtig vorgebrachte Einwand der Armenfürsorge kann im gegenwärtigen Fall nicht geltend gemacht werden, weil es sich um eine ganz vereinzelte Ausnahme handelt. Jederzeit werden die Jünger Arme um sich haben, denen sie Wohltaten spenden können; jetzt aber gilt es an Jesus selbst „ein gutes Werk" zu tun, wozu später keine Gelegenheit mehr sein wird, da Jesus nur noch kurze Zeit (*οὐ πάντοτε* Litotes) bei ihnen ist. Die von Maria vollzogene Handlung ist nämlich als antizipierte Salbung des Leichnams Jesu, der für das Begräbnis hergerichtet werden soll, zu betrachten. Die Nähe des Todes Jesu rechtfertigt die Vorstellung, nach der sein Leib schon als tot gilt und der heutige Tag schon als Begräbnistag angesehen werden darf (Jo). Das Nardenöl, das Maria aufbewahrt und heute ausgegossen hatte, ist also, ohne daß sie das so beabsichtigt hatte, zu einem Liebesdienst an einem Toten verwendet worden (*τηρήσῃ* Jo ist wohl = *τετηρηκυῖα ᾖ* und bezieht sich nicht auf einen Rest von Öl, den Maria bis zum Karfreitag aufheben soll).

Der Bericht des Jo berührt sich so eng mit dem Mk-Bericht, daß auch hier Kenntnis desselben anzunehmen ist. Daß auch der vierte Evangelist diese Perikope in sein Ev aufgenommen hat, hatte wohl den Grund darin, daß er wertvolle Ergänzungen bieten konnte. Vor allem war es ihm darum zu tun, den Namen der salbenden Frau zu nennen. Dabei entsprach er hier wie 11, 2 der von Mk-Mt überlieferten feier-

lich ausgesprochenen Weissagung Jesu, daß immer, wenn das Evangelium vom Sterben Jesu (τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο Mt ist vielleicht auch bei Mk die ursprüngliche Lesart, obwohl ℵ B u. a. nur τὸ εὐαγγέλιον lesen) erzählt werden wird, auch die Salbung dieser Frau erwähnt und sie so im Andenken der Menschen bleiben wird. Lk hat allerdings dieser Prophezeiung nicht entsprochen, obwohl seine Mk-Quelle ihm die Perikope überliefert hat. Der Grund lag wohl darin, daß er schon in 7, 36—50 erzählt hatte, wie eine Sünderin während eines Gastmahls — der Gastgeber hieß ebenfalls Simon — die Füße Jesu mit ihren Reuetränen benetzt und mit ihren Haaren abgetrocknet und dann auch eine Salbung der Füße mit Öl aus einem Alabasterfläschchen vollzogen hat (vgl. § 92). Da Lk auch sonst von zwei verwandten Begebnissen nur eines erzählt (vgl. die Auslassung der Speisung der 4000 u. a.), darf wohl auch hier dieses Motiv angenommen werden. Ausgeschlossen ist jedenfalls, daß die Salbung in Bethanien mit der durch die Sünderin identisch ist.

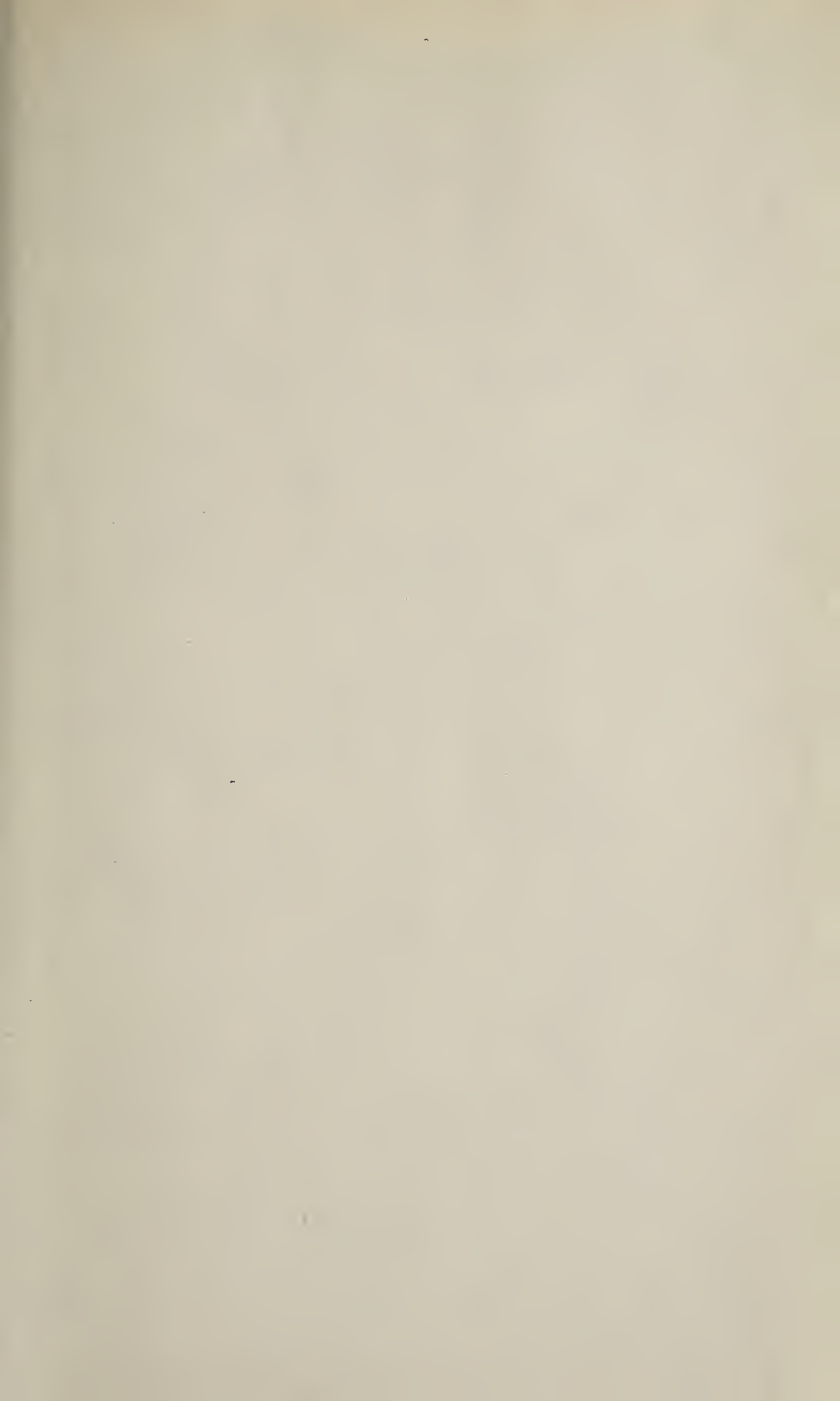
§ 208. Bethanien wird von vielen Juden aufgesucht.

Jo 12, 9—11.

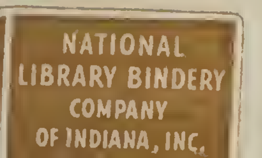
9 Die Kunde von der Anwesenheit Jesu in einem Dorfe vor den Mauern Jerusalems verbreitete sich wie ein Lauffeuer unter den Bewohnern der Stadt und den bereits anwesenden Festpilgern (vgl. 11, 55 f). Die Folge war, daß sehr viele Juden nach Bethanien hinausgingen. Neben Jesus wurde aber auch Lazarus, dessen Erweckung von 10 f den Toten ja kurz vorher geschehen war, aufgesucht. Die so gewonnenen unmittelbaren Eindrücke weckten in vielen den Glauben an Jesus (als Gottgesandten und Messias), so daß sie sich von der Gefolgschaft der Feinde Jesu lossagten (ὑπῆγον). Das veranlaßte eine neue Gegenaktion der Synedristen (genannt sind die Hohenpriester als ihre Führer). Sie beschlossen auch den Tod des Lazarus, um so die angestaunte Person zu beseitigen und zu zeigen, daß seine Wiederkehr zum Leben nicht von langer Dauer war.










NATIONAL
LIBRARY BINDERY
COMPANY
OF INDIANA, INC.

